

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/107243>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

394

ELOQUENTIA PEDISEQUA

OBSERVATIONS SUR LE STYLE DES
CONFESIONS DE ST. AUGUSTIN

DOOR

p. MELCHIOR VERHEIJEN O.E.S.A.

NIJMEGEN 1949
DEKKER & VAN DE VEGT N.V.

ELOQUENTIA PEDISEQUA
OBSERVATIONS SUR LE STYLE DES CONFESSIONS
DE ST. AUGUSTIN

PROMOTOR:
PROF. DR H. H. JANSSEN

ELOQUENTIA PEDISEQUA

OBSERVATIONS SUR LE STYLE DES CONFESSIONS DE ST. AUGUSTIN

**PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN
GRAAD VAN DOCTOR IN DE LETTEREN EN
WIJSBEGEERTE AAN DE R.K. UNIVERSITEIT
TE NIJMEGEN, OP GEZAG VAN DEN RECTOR
MAGNIFICUS MR J. W. G. P. JURGENS, HOOG-
LEERAAR IN DE FACULTEIT DER RECHTSGE-
LEERDHEID, VOLGENS BESLUIT VAN DEN
SENAAT IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN
OP VRIJDAG 8 APRIL, DES NAMIDDAGS
TE 3 UUR**

DOOR

**p. MELCHIOR VERHEIJEN O.E.S.A.
GEBOREN TE 's-HERTOGENBOSCH**

**NIJMEGEN 1949
DEKKER & VAN DE VEGT N.V.**

N.V. VAN DE GARDE & CO'S DRUKKERIJ, ZALTBOMMEL

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM, K., Die geistliche Entwicklung des heiligen Augustinus (Augsburg 1930).
- ALFARIC, P., L'évolution intellectuelle de saint Augustin I (Paris 1918).
- ARTS, M. R., The Syntax of the Confessions of St. Augustine (Washington 1927), The Catholic University of America Patristic Studies XIV.
- BALMUS, C. I., Etude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu (Paris 1930).
- BALOGH, J., Augustins alter und neuer Stil, dans Die Antike III (Berlin 1927), 351—367.
- BARDENHEWER, O., Geschichte der altkirchlichen Literatur IV (Freiburg in Br. 1924).
- BARDY, G., Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre⁶ (Paris 1946).
- BARRY, I., St. Augustine, the Orator (Washington 1924), The Catholic University of America Patristic Studies VI.
- BILLICSICH, F., Vom „Schuldbewusstsein“ und „Sündengefühl“ in den Konfessionen des hl. Augustinus, dans Theologie und Glaube XXIV (Paderborn 1932), 629—634.
- BOEHMER, J., Augustins Tolle lege in der Bibel, dans Biblische Zeitschrift XXIII (Paderborn 1935—1936), 58—61.
- BÖHMER, H., Die Lobpreisungen des Augustinus, dans Neue Kirchliche Zeitschrift XXVI (Leipzig 1915), 419—438; 487—512.
- BOISSIER, G., La fin du paganisme (Paris 1891).

- BOYER, CH., *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin* (Paris 1920).
- BROWN-DRIVER-BRIGGS, A *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford 1906).
- DE BRUYNE, D., *Saint Augustin reviseur de la Bible*, dans *Miscellanea Agostiniana II* (Roma 1931), 521—606.
- , *Notes sur le psautier de S. Augustin*, dans *Revue Bénédictine XLV* (Maredsous 1933), 20—28.
- DI CAPUA, F., *Il ritmo prosaico in S. Agostino*, dans *Miscellanea Agostiniana II* (Roma 1931), 607—764.
- , *La pronunzia della prima e seconda persona plurale nel perfetto congiuntivo e nel futuro anteriore*, dans *Bollettino di Filologia Classica XVIII* (Torino 1912), 254—256.
- CARROLL, M. B., *The Clausulae in the Confessions of St. Augustine* (Washington 1940), *The Catholic University of America Patristic Studies LXII*.
- COLBERT, M. C., *The Syntax of the „De Civitate Dei” of St. Augustine* (Washington 1923), *The Catholic University of America Patristic Studies IV*.
- COMEAU, M., *La rhétorique de saint Augustin d’après les Tractatus in Johannem* (Paris 1930).
- COURCELLE, P., *Les premières „Confessions” de saint Augustin*, dans *Revue des Etudes Latines XXI—XXII* (Paris 1943—1944), 155—174.
- CRESSOT, M., *Le style et ses techniques* (Paris 1947).
- DINKLER, E., *Die Anthropologie Augustins* (Stuttgart 1934).
- DODDS, E. R., *Augustine’s Confessions: a Study of spiritual Maladjustment*, dans *Hibbert Journal XXVI* (London 1927—1928), 459—473.
- EDER, E., *Eigenart und Glaubwürdigkeit der „Confessiones” des hl. Augustinus*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift XCI* (Linz 1938), 606—620.
- ERMATINGER, E., *Das dichterische Kunstwerk* (Leipzig 1921).
- FINAERT, J., *L’évolution littéraire de saint Augustin* (Paris 1939).
- , *Saint Augustin rhéteur* (Paris 1939).

- FORCELLINI, AE., *Lexicon Totius Latinitatis ab AEGIDIO FORCELLINI lucubratum deinde a IOSEPHO FURLANETTO emendatum et auctum nunc vero curantibus FRANCISCO CORRADINI et IOSEPHO PERIN emendatius et auctius melioremque in formam redactum I—VI* (Padua 1940).
- FRANSES, D., *Controversen over Augustinus' Belijdenissen, dans Studia Catholica VI* (Nijmegen 1929—1930), 344—361.
- FREYER, I., *Erlebte und systematische Gestaltung in Augustins Konfessionen* (Berlin 1937).
- FRICK, H., *Ghazalis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen* (Leipzig 1919).
- GEFFCKEN, J., *Augustins Tolle-Lege-Erlebnis, dans Archiv für Religionswissenschaft XXXI* (Leipzig 1934), 1—13.
- GESENIUS-KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik*²⁸ (Leipzig 1909).
- GESENIUS-KAUTZSCH-BERGSTRÄSSER, *Hebräische Grammatik*²⁹ I, *Lautlehre* (Leipzig 1918).
- DE GHELLINCK, J., *Patristique et Moyen Age II, Introduction et compléments à l'étude de la patristique* (Paris 1947).
- GIBB-MONTGOMERY, *The Confessions of Augustine*² (Cambridge 1927).
- GILSON, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*² (Paris 1943).
- GUARDINI, R., *Notizen zur Interpretation von Augustins Confessiones, dans Die Antike X* (Berlin 1934), 169—194.
- , *Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen* (Leipzig 1935).
- HANDIUS, F., *Tursellinus seu de particulis latinis commentarii* (Leipzig 1829—1845).
- VON HARNACK, A., *Augustins Konfessionen* (Giessen 1888). (*Reden und Aufsätze I* (Giessen 1904), 49—79).
- , *Höhepunkte in Augustins Konfessionen, dans Aus der Friedens-und Kriegsarbeit* (Giessen 1916), 67—99.

- HEIM, M., Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustinus. Eine religionspsychologische Untersuchung (Würzburg 1941).
- HENDRIKX, E., Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung (Würzburg 1936).
- HOFMANN, J. B., Lateinische Umgangssprache² (Heidelberg 1936).
- HRDLICKA, C. L., A Study of the Late Latin Vocabulary and of the Prepositions and Demonstrative Pronouns in the Confessions of St. Augustine (Washington 1931), The Catholic University of America Patristic Studies XXXI.
- HULST, A. R., Belijden en loven (Nijkerk 1948).
- JANSSEN, H., Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian (Nijmegen 1938), *Latinitas Christianorum Primaeva* VIII.
- , De kenmerken der Romeinsche dichtertaal (Nijmegen 1941).
- KAINZ, F., Psychologie der Sprache I—II (Stuttgart 1941—1943).
- KERKHOF, E. L., Het begrip stijl (Groningen 1946).
- KOWALSKI, G., Est-ce qu'Augustin se confesse dans ses Confessions?, dans *Eos* XXX (Lwow 1927), 379—400.
- KRAMER, W., Inleiding tot de stilistische interpretatie van literaire kunst (Groningen 1947).
- KROLL, J., Die christliche Hymnodik (Programm Königsberg 1921).
- DE LABRIOLLE, P., Saint Augustin, Confessions, I—II (Paris 1925—1926).
- , Pourquoi saint Augustin a-t-il rédigé des Confessions?, dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* n. 12 (Paris 1926), 30—47.
- LAGRANGE, M. J., De quelques opinions sur l'ancien psautier latin, dans *Revue Biblique* XLI (Paris 1932), 161—186.
- LANDSBERG, P.-L., La confession de S. Augustin, dans *La Vie Spirituelle* LX (Paris 1939), [1]—[22].
- LAURAND, L., Etudes sur le style des discours de Cicéron

- avec une esquisse de l'histoire du „cursus” (Paris 1925).
- LAVERGNE, R. P., *L'expression biblique* (Paris 1947).
- LEGEWIE, B., *Augustinus. Eine Psychographie* (Bonn 1925).
- LIDDELL-SCOTT, A *Greek-English Lexicon* (Oxford 1923—1940).
- LOWTH, R., *De sacra poesi Hebraeorum* (Oxford 1753).
- MANUCCI, U., *La conversione di S. Agostino e la critica recente*, dans *Miscellanea Agostiniana II* (Roma 1931), 23—47.
- MANUCCI-CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia I—II* (Roma 1940—1942).
- MAROUZEAU, J., *L'ordre des mots dans la phrase latine*, I, *Les groupes nominaux* (Paris 1922).
- , —, II, *Le verbe* (Paris 1938).
- , *Lexique de la terminologie linguistique*² (Paris 1943).
- , *Traité de stylistique latine*² (Paris 1946).
- , *Précis de stylistique française* (Paris 1946).
- MARROU, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1938).
- MAUSBACH, J., *Die Ethik des heiligen Augustinus (I—II)*² (Freiburg in Br. 1929).
- VAN DER MEER, F., *Augustinus de Zielzorger* (Utrecht 1947).
- MERKX, P. A. H. J., *Zur Syntax der Kasus und Tempora in den Traktaten des hl. Cyprian* (Nijmegen 1939), *Latinitas Christianorum Primaeva IX*.
- MISCH, G., *Die Geschichte der Autobiographie I, Altertum* (Leipzig 1907).
- MOHRMANN, CHR., *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin I, Einführung, Lexikologie und Wortbildung* (Nijmegen 1932), *Latinitas Christianorum Primaeva III*.
- , *Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens*, dans *Miscellanea Mercati I* (Città del Vaticano 1946), 437—466.
- , *Quelques observations linguistiques à propos de la nouvelle version latine du Psautier*, dans *Vigiliae Christianae I* (Amsterdam 1947), 114—128; 168—182.
- , *Les éléments vulgaires du latin des chrétiens*, dans

- Vigiliae Christianae II (Amsterdam 1948), 89—101; 163—184.
- , Sint Augustinus, Preken voor het volk handelende over de Heilige Schrift en het eigen van den tijd (Utrecht 1948).
- DE MONDADON, L., St Augustin, Confessions, Traduction nouvelle (Paris 1947).
- MULDER, H., Boutens en Bijbel (Haarlem 1948).
- MULDOWNEY, M. S., Word-Order in the Works of St. Augustine (Washington 1937), The Catholic University of America Patristic Studies LII.
- MULLER, J. F., De Confessiones van Augustinus (Groningen 1921).
- NEBREDÁ, E., Bibliographia Augustiniana (Roma 1928).
- NESTLE, E., Novum Testamentum Graece¹⁵ (Stuttgart 1932).
- NICOLAU, M. G., L'origine du „cursus” rythmique et les débuts de l'accent d'intensité en latin (Paris 1930).
- NORDEN, E., Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede (Leipzig 1913).
- , Die antike Kunstprosa (I—II)³ (Leipzig 1915—1918).
- NÖRREGAARD, J., Augustins Bekehrung (Tübingen 1923).
- NOVUM TESTAMENTUM GRAECE ET LATINE, éd. A. MERK⁴ (Roma 1942).
- PLATH, M., Die Konfessionen Augustins als Kunstwerk, dans Deutsch-evangelische Blätter XXVI (Halle 1901), 549—572.
- POLHEIM, K., Die lateinische Kunstprosa (Berlin 1925).
- PSALMORUM. Liber cum Canticis Breviarii Romani. Nova e textibus primigeniis interpretatio latina² (Roma 1945).
- QUISPÉL, G., De Latijnse oudchristelijke Letterkunde, dans Eerste Nederlandse Systematisch Ingerichte Encyclopaedie II (Amsterdam 1947), 130—134.
- VON RAUMER, K., Sancti Augustini Confessionum libri tredecim² (Gütersloh 1876).
- REGNIER, A., De la latinité des sermons de Saint Augustin (Paris 1886).
- REYNOLDS, G., The Clausulae in the „De Civitate Dei” of

- St. Augustine (Washington 1924), The Catholic University of America Patristic Studies VII.
- SCHAEFER, P., Das Schuldbewusstsein in den Confessiones des hl. Augustinus. Eine religionspsychologische Studie (Würzburg 1930).
- SCHANZ-HOSIUS-KRÜGER, Geschichte der Römischen Literatur IV 2, Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts (München 1920).
- SCHRIJNEN, J., Charakteristik des Altchristlichen Latein (Nijmegen 1932), *Latinitas Christianorum Primaeva* I.
- , De ontwikkelingsgang in de taal van Sint Augustinus, dans *Studia Catholica* VI (Nijmegen 1929—1930), 330—343.
- SCHRIJNEN-MOHRMANN, Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian I—II (Nijmegen 1936—1937), *Latinitas Christianorum Primaeva* V—VI.
- SCHUCHTER, E., Zum Predigtstil des hl. Augustinus, dans *Wiener Studien* LII (Wien 1934), 115—138.
- SEPTUAGINTA, éd. A. RAHLFS (Stuttgart 1935).
- SIZOO, A., *Eloquentia divina*. Het stijlprobleem der oude Christenen (Delft 1939).
- , Toelichting op Augustinus' Belijdenissen (Delft 1948).
- SPERBER, H., Über den Affekt als Ursache der Sprachveränderung (Halle 1914).
- STEUR, K., De eenheid van Sint Augustinus' Confessiones, dans *Studia Catholica* XII (Nijmegen 1936), 17—29.
- STIGLMAYR, J., Zum Aufbau der Confessiones des hl. Augustin, dans *Scholastik* VII (Bonn 1932), 387—403.
- STOLZ-SCHMALZ-LEUMANN-HOFMANN, Lateinische Grammatik⁵ (München 1928).
- STUTTERHEIM, C. F. P., *Stijlleer* (Den Haag 1947).
- TEEUWEN, St., Sprachlicher Bedeutungswandel bei Terullian (Paderborn 1926).
- THESAURUS LINGUAE LATINAE (Leipzig 1900—).
- THIMME, W., Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung“ (Berlin 1908).
- , Augustins Selbstbildnis in den Konfessionen. Eine religionspsychologische Studie (Gütersloh 1929).

- TRÉROHEL, E., Le psaume abécédaire de saint Augustin dans *Revue des Etudes Latines* XVII (Paris 1939), 309—329.
- VACCARI, A., *Institutiones Biblicae* II 3, De libris didacticis (Roma 1935).
- VEGA, A. C., *S. Aureli Augustini Confessionum libri tredecim* (Escorial 1930).
- VENDRYES, J., *Le langage* (Paris 1921).
- VROOM, H., *Le psaume abécédaire de Saint Augustin et la poésie latine rythmique* (Nijmegen 1933), *Latinitas Christianorum Primaeva* IV
- VULGATA, éd. A. FILLION¹⁰ (Paris 1930).
- WAGNER, M. M., Plan in the Confessions of St. Augustine, dans *Philological Quarterly* XXIII (Iowa 1944), 1—23.
- WARFIELD, B., Augustine and his „Confessions”, dans *The Princeton Theological Review* III (Philadelphia 1905), 81—126.
- WILLIGER, E., Der Aufbau der Konfessionen Augustins, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* XXVIII (Giessen 1929), 81—106.
- WOLF, E., Zur Frage nach der Eigenart von Augustins Confessiones, dans *Christentum und Wissenschaft* IV (Schliestedt 1928), 97—120; 158—165.
- WUNDERLE, G., *Einführung in Augustins Konfessionen* (Augsburg 1930).
- , Über die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff nach der Darstellung der Confessiones (Leipzig 1931).
- WUNDT, M., Augustins Konfessionen, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* XXII (Giessen 1923) 161—206.
- ZARB, S. M., *Chronologia operum S. Augustini*, dans *Angelicum* X (Roma 1933), 359—396; 478—512, et XI (Roma 1934), 72—91. Idem, *extractum ex periodico „Angelicum”* (Roma 1934).
- ZEPF, M., *Augustins Confessiones* (Tübingen 1926).
- ZORELL, F., *Lexicon Graecum novi Testamenti* (Paris 1931).

AVANT-PROPOS

... sapientiam de domo sua, id est, pectore sapientis procedere intelligas, et tanquam inseparabilem famulam etiam non vocatam sequi eloquentiam.

De Doctr. Chr. IV, 6, 10.

Il peut sembler téméraire d'ajouter encore un livre nouveau à tous ceux qui ont déjà été publiés sur les Confessions de St Augustin. L'histoire des dogmes, la philosophie, l'histoire, la psychologie de la religion, la pédagogie, la littérature, la linguistique se sont, chacune pour leur partie, occupées de ce livre unique. Que peut-on dire encore de neuf après que pendant tant de siècles les générations successives sont venues rendre aux Confessions le témoignage de leur affectueux intérêt? Et si l'on parvient vraiment à dire du nouveau, comment empêcher que d'avance cela soit regardé comme indigne de confiance?

Nous avons osé cependant prendre encore une fois les Confessions de St Augustin comme sujet d'étude. Avec les grands esprits d'autrefois chacun d'entre nous entre en rapport à sa propre manière et chaque temps pose aux générations passées ses propres questions. Même si, après recherches faites, les réponses données ont été vraies et sages, une génération suivante pourra n'y plus trouver entière satisfaction. Elle voudra en savoir davantage, ou, au besoin, entendre redire la même chose, mais alors dans une langue qui soit — ne serait-ce que pour un petit laps de temps — moderne.

C'est ainsi que l'esprit critique qui était propre à la période dont nous venons à peine de sortir, s'est demandé si le récit de la conversion d'Augustin dans les Confessions répondait bien à toutes les exigences de la véracité histori-

que. On croyait remarquer une différence profonde entre l'Augustin du temps de sa conversion tel qu'il se peint lui-même dans ses Confessions et l'Augustin qui se présente à nous dans les écrits qui ont suivi, et de quelques mois seulement, cette conversion. Dans les Confessions, pensait-on, l'Augustin de Cassiciacum est un Catholique profondément croyant, tandis que, dans ses premières oeuvres, il est plutôt un néo-platonicien. Quel Augustin est donc le vrai? Celui des Confessions, ou celui des écrits de Cassiciacum, qui sont les plus proches des faits? Ce fut l'occasion d'une ardente polémique, dont il ne nous appartient pas de donner ici l'histoire. Après avoir duré beaucoup d'années, elle paraît bien appartenir désormais au passé. Déjà en 1926 DE LABRIOLLE écrivait: „Il ne semble pas que le gros effort dirigé contre les Confessions ait réussi à en disqualifier ou à en compromettre sensiblement l'autorité" ¹⁾.

Pour le sujet qui va nous occuper, cette polémique aura été cependant de grande importance. Si elle n'a pas mis le problème à l'ordre du jour, elle l'aura du moins rendu très brûlant: que sont donc ces Confessions de St Augustin? quel est leur caractère propre? qu'est-ce que St Augustin a voulu y exprimer? Nous voyons ce problème apparaître dans des titres tels que: „*Zur Frage nach der Eigenart von Augustins Confessiones*" de E. WOLF, et, d'une façon plus précise encore, dans: „*Eigenart und Glaubwürdigkeit der „Confessiones“ des hl. Augustinus*" de E. EDER.

Parmi les nombreuses sciences qui se sont occupées des Confessions de St Augustin il faut compter aussi la philologie latine. Elle s'est très activement livrée à l'étude de la langue et du style des premiers chrétiens, et il va de soi que le célèbre livre de l'évêque d'Hippone y eût sa part. Généralement cependant on s'est borné à traiter de quelques éléments spéciaux comme le vocabulaire ou le rythme de la prose. Seul BALMUS élargit le cadre dans son „*Etude sur le style de St Augustin dans les Confessions et la Cité de*

¹⁾ Dans l'Introduction de sa traduction (XIV).

Dieu". Mais son travail ne renferme presque exclusivement que des données matérielles et, de plus, elles sont présentées sans distinguer entre ce qui est principal et accessoire. Au sujet de l'enchaînement des faits qu'il mentionne, BALMUS laisse ses lecteurs dans l'incertitude. Il y avait donc place ici pour un travail nouveau qui tenterait d'expliquer les particularités de la forme littéraire des Confessions dans leurs mutuels rapports.

En cherchant cette explication nous remarquâmes qu'entre les écrivains ayant traité du caractère particulier des Confessions et ceux qui se sont bornés à l'examen stylistique de l'oeuvre, il n'y a eu que peu de contact réciproque. Et peu-à-peu il est devenu manifeste pour nous que les deux questions se tiennent intimement et qu'à les étudier en même temps, le tout se trouvera mieux éclairé. C'est donc cela que nous voulons entreprendre dans l'étude présente.

Le texte des Confessions qui servira de base à cette étude est celui de M. SKUTELLA ¹⁾.

¹⁾ S. Aureli Augustini Confessionum libri tredecim post PIUM KNOELL iteratis curis edidit MARTINUS SKUTELLA (Leipzig 1934).

•

,'

CHAPITRE I

LE CONTENU

§ 1. Introduction

La présente étude a pour but de montrer le rapport entre le contenu des Confessions de St Augustin — dans ses grandes lignes — et les qualités les plus caractéristiques de leur forme littéraire. En parlant de „qualités caractéristiques de la forme” nous n’avons en vue que les qualités qui — prises ensemble — sont caractéristiques du seul livre des Confessions. Il va de soi que dans la langue et le style de cette oeuvre se montrent aussi certains aspects qu’on retrouve ailleurs et dans la même mesure, parce qu’ils tiennent p.ex. au tempérament de St Augustin. Ne traitant donc pas ici de son style en général, mais des notes plus spécialement caractéristiques du style des Confessions, nous renvoyons celui qui voudrait être plus amplement renseigné, surtout aux deux ouvrages de J. FINAERT: „*L’Evolution littéraire de saint Augustin*” et „*Saint Augustin rhéteur*”.

En effet, parmi les oeuvres de l’évêque d’Hippone, les Confessions prennent une place tout à fait à part. L’impression que, pour composer cette oeuvre, il a marché dans des voies peu communes, a été pour nous le premier motif d’écrire notre livre. Cette impression se trouva ensuite pleinement confirmée par une comparaison plus précise des Confessions avec d’autres oeuvres de l’auteur. Enfin, les études déjà consacrées à la langue et au style des Confessions ¹⁾ étaient arrivées à une même conclusion.

Les faits ayant ainsi confirmé l’impression initiale, il s’agissait de les expliquer. Mais ici les études en question

¹⁾ Cfr le IIe chapitre.

nous faussaient compagnie. Elles fournissaient, il est vrai, de nombreuses et précieuses données linguistiques et stylistiques — et nous en avons fait dans cette étude un usage reconnaissant — mais elles ne donnaient pas une explication claire et satisfaisante des particularités qu'elles signalaient. Notre étude voudrait essayer de combler cette lacune au moyen d'une interprétation bien justifiée. Nous sommes convaincu que cette interprétation doit partir d'un examen plus approfondi du contenu de l'oeuvre. Dès lors notre étude a pour but de montrer le rapport entre le contenu et la forme dans les Confessions de St Augustin.

Quand nous parlons ici de contenu, nous voulons dire par là ce qui, dans une oeuvre, est exprimé par des paroles.

Pour donner quelque clarté à cet énoncé, prenons des exemples très simples.

Nous sommes en hiver et il neige. C'est à ce fait tout vulgaire que les mots dans nos exemples vont se rapporter.

Le moins qu'on puisse dire au sujet du fait en question, c'est : „Il neige". On n'exprime ainsi qu'une simple et indifférente constatation d'un fait. Il n'entre pas en considération si cette chute de neige est agréable ou désagréable. La seule signification que celui qui parle donne au fait constaté, c'est qu'il est un fait, et c'est le moins que la chute de neige puisse signifier pour lui. Si le fait n'avait pas pour lui cette signification, il n'en aurait pas parlé, et nous n'aurions eu ni forme ni contenu, mais seulement du silence. Le contenu des mots, ou ce qui est donc exprimé par les mots : „Il neige", sera la connaissance du fait qu'il neige.

Supposons maintenant que nous avons affaire à quelqu'un pour qui la neige qui tourbillonne est un spectacle divertissant. Quand, en sortant, il verra danser les flocons, il ne dira pas sèchement : „Il neige", mais il s'écriera : „Il neige!!" Au fond de son âme il y a la connaissance du fait comme un phénomène joyeux, connaissance unie à la joie produite par le fait. Il aurait pu exprimer cela en d'autres manières; par exemple en s'écriant : „Bravo, il neige!" ou même en disant simplement : „Bravo!" sans plus. Le contenu sera toujours,

la connaissance du fait comme phénomène joyeux, combinée avec la joie qu'on éprouve.

Nous sommes, dans nos exemples, parti d'un fait réel, dont on parle, mais nous aurions aussi bien pu nous servir d'un fait d'imagination, d'une situation, d'une personne, d'une vérité métaphysique, en un mot de tout ce que quelqu'un qui parle est à même de se représenter. Le contenu se composera toujours de connaissances au sens le plus large, et éventuellement de sentiments, le tout s'exprimant par des paroles.

Pour résumer dans un seul terme les divers points de vue auxquels celui qui parle peut envisager les choses ou les personnes, prenant position envers elles en parlant, nous voudrions employer le mot *valeur*. Plus haut nous avons déjà remarqué que pour que quelqu'un puisse dire: „Il neige”, il faut que le fait comme tel signifie quelque chose pour lui; sans cela il passerait à côté et se tairait. Pour celui qui a crié: „Bravo, il neige!”, une chute de neige signifiait peut-être le commencement du sport d'hiver. Pour quelqu'un qui parle, ce à quoi se rapportent ses paroles a donc une signification, une valeur personnelle. La façon dont quelqu'un se met en face d'une chose, avec complaisance ou répugnance ou crainte, dépend de la valeur que la chose (le fait, la personne etc.) renferme pour lui.

Pour déterminer quel est le contenu d'une oeuvre écrite il est donc en premier lieu possible de se demander: *quelle est la vie intérieure que tel auteur, dans tel livre, a voulu exprimer par la parole; mais aussi: en face de quelles valeurs l'auteur a-t-il pris position en écrivant son livre, pour exprimer cette position en paroles.*

Cependant, il ne faudra pas oublier que les valeurs en question ne consistent pas uniquement dans ce dont on parle, comme en disant: „Il neige”, mais qu'aussi ceux à qui ou pour qui on parle sont des valeurs qui

influent sur les paroles employées. Un exemple très simple est celui d'un fiancé qui dit à sa future: „Je t'aime", exprimant ainsi ses sentiments d'amour pour celle qui représente, sans aucun doute, pour lui une valeur incomparable.

Il faut donc dans ce premier chapitre, en restant toutefois dans les grandes lignes, répondre à la question: „Qu'est-ce que St Augustin dans les Confessions a voulu exprimer?" ou: „En face de quelles valeurs s'est-il trouvé placé en écrivant?"

Pour marquer ainsi le principal contenu des Confessions nous allons partir d'une explication du titre donné par Augustin à son livre. Le titre d'une oeuvre, s'il a été bien choisi, doit, en effet, fournir des lumières pour l'étude de son contenu. Donner un nom, c'est prendre position à l'égard de ce qui est nommé, et un nom bien choisi fait déjà voir ce que le livre signifie pour l'auteur lui-même. S'il répond au contenu il marquera ce que l'auteur a voulu y mettre de plus caractéristique.

Pour faire ressortir l'importance spéciale d'une explication du titre pour la connaissance du contenu des Confessions, retournons un moment aux exemples cités plus haut, se rapportant au fait qu'il neige. Supposez que les mots: „Il neige" soient dits à un autre. Celui-ci ne comprend pas et demande: „Que dites-vous?" La réponse alors pourrait être; „Je dis qu'il neige". Mais celui qui exprimait sa joie en s'écriant: „Bravo!" pourrait, en réfléchissant, dire: „Je jubilais parce qu'il neige". Simplement „dire", et „jubiler parce que", indiquent assez clairement quelle disposition intérieure est exprimée dans les différentes phrases. Et si un livre portait le nom de „Jubilations" on aurait par là déjà donné un aperçu important, quoique vague encore, de son contenu. Le nom du livre contiendrait que l'auteur a conscience de la position qu'il prend et réfléchit sur ce qu'il fait: jubiler. Il en est de même pour le titre: *Confessiones*. Pour le comprendre nous avons cependant à examiner encore l'usage de *confessio* et de *confiteri* dans les Confessions. Car le verbe

confiteri dont le mot *confessio* du titre est la forme abstraite, se rapporte, d'après l'usage qui en est fait dans les Confessions ¹⁾, à l'expression de sentiments et d'une connaissance très spéciales.

C'est donc en partant du titre que nous voulons nous rendre compte du contenu et ainsi de la forme littéraire des Confessions. Il va sans dire que nous ne sommes pas le premier à prendre ce chemin. Une analyse approfondie du titre en examinant l'emploi fait de *confessio* et de *confiteri* dans les Confessions a déjà été tentée, elle aussi, mais elle ne nous paraît pas encore suffisante. En 1915 a paru dans la „*Neue Kirchliche Zeitschrift*” un article remarquable de H. BÖHMER, écrit pour proposer une traduction du titre que personne n'avait encore donnée jusque là ²⁾. M. BÖHMER se demandait si en traduisant le titre par „*Lobpreisungen*” („Louanges”), on n'aurait pas donné la traduction exacte, celle qui serait capable de dissiper les obscurités. Il croyait trouver un appui dans une phrase des Rétractations (II, 32); St Augustin y disait à propos du livre en question „*confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis deum laudant iustum et bonum ...*”. Mais en cherchant une réponse à la question soulevée dans l'emploi fait par Augustin des mots *confessio* et *confiteri* dans les Confessions il arriva à la conclusion que c'était prendre un chemin sans issue. *Confiteri* y signifiait tantôt raconter, tantôt avouer des péchés, tantôt louer, et, une fois, confesser sa foi. *Confessio* désignait tantôt une narration, tantôt une confession de péchés, tantôt une louange, et, une fois, une confession de foi ³⁾. Il chercha donc un autre chemin et

¹⁾ Les textes des Confessions où St Augustin emploie *confessio* ou *confiteri* nous montreront à qui s'adresse le sujet „confessant”, quel est l'objet de sa *confessio*, dans quels sentiments il confesse, où il a appris à s'exprimer ainsi, quelles sont les oppositions de *confessio* et de *confiteri*, quels mots en sont à peu près synonymes etc.

²⁾ *Die Lobpreisungen des Augustinus*. Cependant la traduction *Lobpreisungen* se trouve déjà chez PLATH (*Konfessionen als Kunstwerk* 550).

³⁾ Cfr BÖHMER, *Lobpreisungen* 422s.

crut l'avoir trouvé dans l'examen du livre lui-même. En examinant son caractère littéraire, son but, son plan, son contenu, et sa manière de présenter les choses, il crut y trouver des indications suffisantes pour pouvoir admettre comme établi que les Confessions étaient des „Louanges”.

Mais il serait vraiment par trop curieux que les mots *confessio* et *confiteri* n'aient par dans les Confessions ou n'aient que fort rarement le sens du mot *confessio* dans le titre. En effet, la traduction „*Lobpreisungen*” ne nous paraît pas entièrement inexacte, mais elle est trop peu nuancée et par suite pour une petite partie seulement d'accord avec le plan, la manière de présenter les choses etc. du livre. M. BÖHMER aurait pu se garder de ce manque de nuances par un examen plus approfondi de l'usage de *confiteri* et *confessio* dans les Confessions. L'emploi de ces mots n'est pas aussi chaotique qu'il pense. Il est au surplus tout à fait en accord avec le plan etc. du livre et donne une bonne idée de ce que le titre de *Confessiones* contient.

Après M. BÖHMER plusieurs autres encore ont fait de l'emploi de *confiteri* et *confessio* l'objet de leurs recherches. Nommons parmi les principaux WUNDT, ZEPF, WOLF, WILLIGER et HRDLICKA ¹⁾. Ils n'ont pu cependant que nous donner soit une énumération disparate (ZEPF, HRDLICKA), soit des étroitesse de vues (WILLIGER), soit de vagues généralités (WOLF), soit des inexactitudes (WUNDT).

Nous allons donc faire un nouvel examen de l'usage de *confessio* et de *confiteri* dans les Confessions. Cet examen, le résultat qui s'en suivra, et les conclusions qu'on pourra en tirer par rapport au contenu et à la forme de l'oeuvre, donneront surtout à l'étude que nous publions ici ce qu'elle peut avoir de nouveau.

Il nous paraît utile dans le paragraphe suivant de réunir les quelques cent passages des Confessions où reviennent *confessio* et *confiteri*. Nous avons en effet, en étudiant notre sujet, senti quelle lacune c'était de ne trouver nulle part un

¹⁾ Cfr la Bibliographie.

aperçu de ces textes si fondamentaux pour tout examen des Confessions.

§ 2. Les textes où reviennent *confessio* ou *confiteri*

A. *Confessio*.

1. — V, 1, 1: Accipe sacrificium confessionum meorum de manu linguae meae, quam formasti et excitasti, ut confiteatur nomini tuo, et sana omnia ossa mea, et dicant: domine, quis similis tibi?

2. — V, 10, 20: nunc spiritalis tui blande et amanter ridebunt me, si has confessiones meas legerint; sed tamen talis eram.

3. — VII, 20, 26: ubi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus? aut quando illi libri me docerent eam? in quos me propterea, priusquam scripturas tuas considerare, credo voluisti incurrere, ut inprimeretur memoriae meae, quomodo ex eis affectus essem et, cum postea in libris tuis mansuefactus essem et curantibus digitis tuis contrectarentur vulnera mea, discernere atque distinguere, quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter videntes, quo eundem sit, nec videntes, qua, et viam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam sed et habitandam.

4. — IX, 8, 17: accipe confessiones meas et gratiarum actiones, deus meus, de rebus innumerabilibus etiam in silentio.

5. — IX, 13, 37: meminerint cum affectu pio parentum meorum in hac luce transitoria et fratrum meorum sub te patre in matre catholica et civium meorum in aeterna Hierusalem, cui suspirat peregrinatio populi tui ab exitu usque ad reditum, ut quod a me illa poposcit extremum uberius ei praestetur in multorum orationibus per confessiones quam per orationes meas.

6. — X, 1, 1: volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus.

7. — X, 2, 2: confessio itaque mea, deus meus, in

conspectu tuo tibi tacite fit et non tacite. tacet enim strepitu, clamat affectu.

8. — X, 3, 3: quid mihi ergo est cum hominibus, ut audiant *confessiones* meas, quasi ipsi sanaturi sint omnes languores meos?

9. — X, 3, 4: nam *confessiones* praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et textisti, ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: „non possum”, sed evigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae.

10. — X, 3, 4: sed quis adhuc sim ecce in ipso tempore *confessionum* mearum, et multi hoc nosse cupiunt, qui me noverunt, et non me noverunt, qui ex me vel de me aliquid audierunt, sed auris eorum non est ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum.

11. — X, 4, 6: hic est fructus *confessionum* mearum, non qualis fuerim, sed qualis sim, ut hoc *confitear* non tantum coram te secreta exultatione cum tremore et secreto maerore cum spe, sed etiam in auribus credentium filiorum hominum, sociorum gaudii mei et consortium mortalitatis meae, civium meorum et mecum peregrinorum, praecedentium et consequentium et comitum vitae meae.

12. — X, 34, 51: restat voluptas oculorum istorum carnis meae, de qua loquor *confessiones*, quas audiant aures templi tui, aures fraternae ac piaae, ut concludamus temptationes concupiscentiae carnis, quae me adhuc pulsant ingemescentem et habitaculum meum, quod de caelo est, superindui cupientem.

13. — XI, 26, 33: nonne tibi *confitetur* anima mea *confessione* veridica metiri me tempora?

14. — XII, 16, 23: tu esto, deus noster, arbiter inter *confessiones* meas et contradictiones eorum.

15. — XII, 24, 33: ecce enim, deus meus, ego servus tuus, qui vovi tibi sacrificium *confessionis* in his litteris et oro, ut ex misericordia tua reddam tibi vota mea,

ecce ego quam fidenter dico in tuo verbo incommutabili omnia te fecisse, invisibilia et visibilia.

16. — XII, 26, 36: ... deus meus, celsitudo humilitatis meae et requies laboris mei, qui audis confessiones meas et dimittis peccata mea

17. — XII, 30, 41: ac per hoc, si quis quaerit ex me, quid horum Moyses, tuus ille famulus, senserit, non sunt hi sermones confessionum mearum.

18. — XII, 32, 43: sine me itaque brevius in eis confiteri tibi et eligere unum aliquid quod tu inspiraveris verum, certum et bonum, etiamsi multa occurrerint, ubi multa occurrere poterunt, ea fide confessionis meae, ut, si hoc dixero, quod sensit minister tuus, recte atque optime — id enim conari me oportet — quod si assecutus non fuero, id tamen dicam, quod mihi per eius verba tua veritas dicere voluerit, quae illi quoque dixit quod voluit.

19. — XIII, 12, 13: procede in confessione fides mea; dic domino deo tuo: sancte, sancte, sancte, domine deus meus, in nomine tuo baptizati sumus, pater et filii et spiritus sancte, in nomine tuo baptizamus, pater et filii et spiritus sancte.

20. — XIII, 14, 15: respiro in te paululum, cum effundo super me animam meam in voce exultationis et confessionis soni festivitatem celebrantis.

21. — XIII, 15, 17: non novi, domine, non novi alia tam casta eloquia, quae sic mihi persuaderent confessionem et lenirent cervicem meam iugo tuo et invitarent colere te gratis.

22. — XIII, 24, 36: placeat autem et confessio mea coram oculis tuis, qua tibi confiteor credere me, domine, non incassum te ita locutum, neque silebo, quod mihi lectionis huius occasio suggerit.

B. Confiteri.

a. Textes caractéristiques.

1. — I, 6, 9: an irrides me ista quaerentem teque de hoc, quod novi, laudari a me iubes et confiteri me tibi?

2. — I, 7, 12: tu itaque, domine deus meus, qui dedisti vitam infanti et corpus, quod ita, ut videmus, instruxisti sensibus, conpegisti membris, figura decorasti proque eius universitate atque incolumitate omnes conatus animantis insinuasti, iubes me laudare te in istis et **c o n f i t e r i** tibi et psallere nomini tuo, altissime, quia deus es omnipotens et bonus, etiamsi sola ista fecisses, quae nemo alius potest facere nisi tu, une, a quo est omnis modus, formosissime, qui formas omnia et lege tua ordinas omnia.

3. — I, 13, 22: non clament adversus me quos iam non timeo, dum **c o n f i t e o r** tibi quae vult anima mea, deus meus, et adquiesco in reprehensione malarum viarum mearum, ut diligam bonas vias tuas, non clament adversus me venditores grammaticae vel emptores . . .

4. — I, 15, 24: exaudi, domine, deprecationem meam, ne deficiat anima mea sub disciplina tua neque deficiam in **c o n f i t e n d o** tibi miserationes tuas, quibus eruisti me ab omnibus viis meis pessimis, ut dulcescas mihi super omnes seductiones, quas sequebar, et amem te validissime et amplexer manum tuam totis praecordiis meis et eruas me ab omni temptatione usque in finem.

5. — I, 19, 30: dico haec et **c o n f i t e o r** tibi, deus meus, in quibus laudabar ab eis, quibus placere tunc mihi erat honeste vivere.

6. — II, 3, 5: et quid propius auribus tuis, si cor **c o n f i t e n s** et vita ex fide est?

7. — II, 7, 15: diligam te, domine, et gratias agam et **c o n f i t e a r** nomini tuo, quoniam tanta dimisisti mihi mala et nefaria opera mea.

8/9. — III, 6, 11: vae, vae! quibus gradibus deductus in profunda inferi, quippe laborans et aestuans inopia veri, cum te, deus meus — tibi enim **c o n f i t e o r**, qui me miseratus es et nondum **c o n f i t e n t e m** — cum te non secundum intellectum mentis, quo me praestare voluisti beluis, sed secundum sensum carnis quaererem.

10. — III, 8, 16: itaque pietate humili reditur in te, et purgas nos a consuetudine mala et propitius es peccatis **c o n f i t e n t i u m** et exaudis gemitus conpeditorum et

solvis a vinculis, quae nobis fecimus, si iam non erigamus adversus te cornua falsae libertatis avaritia plus habendi et damno totum amittendi, amplius amando proprium nostrum quam te omnium bonum.

11. — III, 11, 20: *confiteor* tibi, domine, recordationem meam, quantum recolo, quod saepe non tacui, amplius me isto per matrem vigilantem responso tuo ... etiam tum fuisse conmotum quam ipso somnio

12. — III, 12, 21: ... nam et multa praetereo, propter quod propero ad ea quae me magis urgent *confiteri* tibi, et multa non memini.

13. — IV, 1, 1: inrideant me arrogantes et nondum salubriter prostrati et elisi a te, deus meus, ego tamen *confitear* tibi dedecora mea in laude tua.

14. — IV, 1, 1: sed inrideant nos fortes et potentes, nos autem infirmi et inopes *confiteamur* tibi.

15. — IV, 3, 4: bonum est enim *confiteri* tibi, domine, et dicere: miserere mei: cura animam meam, quoniam peccavi tibi, neque ad licentiam peccandi abuti indulgentia tua sed meminisse dominicae vocis: ecce sanus factus es; iam noli peccare, ne quid tibi deterius contingat.

16. — IV, 6, 11: quid autem ista loquor? non enim tempus quaerendi nunc est, sed *confitendi* tibi.

17. — IV, 12, 19: cui *confitetur* anima mea, et sanat eam, quoniam peccavit illi.

18. — IV, 14, 23: et unde scio et unde certus *confiteor* tibi, quod illum in amore laudantium magis amaveram quam in rebus ipsis, de quibus laudabatur?

19. — IV, 15, 26: et contendebar magis inconmutabilem tuam substantiam coactam errare quam meam mutabilem sponte deviasse et poena errare *confitebar*.

20. — IV, 16, 31: sed sic eram nec erubesco, deus meus, *confiteri* tibi in me misericordias tuas et invocare te, qui non erubui tunc profiteri hominibus blasphemias meas et latrare adversum te.

21. — V, 1, 1: = A 1.

22. — V, 1, 1: neque enim docet te, quid in se agatur, qui tibi *confitetur*, quia oculum tuum non excludit cor

clausum nec manum tuam repellit duritia hominum, sed solvis eam, cum voles, aut miserans aut vindicans, et non est qui se abscondat a calore tuo.

23. — V, 1, 1: sed te laudet anima mea, ut amet te, et **confiteatur** tibi miserationes tuas, ut laudet te.

24. — V, 2, 2: ipsi convertantur et ecce ibi es in corde eorum, in corde **confitentium** tibi et proicientium se in te et plorantium in sinu tuo post vias suas difficiles: et tu facilis terges lacrimas eorum, et magis plorant et gaudent in fletibus, quoniam tu, domine, non aliquis homo, caro et sanguis, sed tu, domine, qui fecisti, reficis et consolaris eos.

25. — V, 5, 8: vanitas est enim mundana ista etiam nota profiteri, pietas autem tibi **confiteri**.

26. — V, 8, 14: et hoc unde mihi persuasum est, non praeteribo **confiteri** tibi, quoniam et in his altissimi tui recessus et praesentissima in nos misericordia tua cogitanda et praedicanda est.

27. — V, 9, 16: neque enim desiderabam in illo tanto periculo baptismum tuum et melior eram puer, quo illum de materna pietate flagitavi, sicut iam recordatus atque **confessus** sum.

28. — V, 10, 18: adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam et delectabat superbiam meam extra culpam esse et, cum aliquid mali fecissem, non **confiteri** me fecisse, ut sanares animam meam, quoniam peccabat tibi, sed excusare me amabam et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem.

29. — V, 10, 20: et magis pius mihi videbar, si te, deus meus, cui **confitentur** ex me miserationes tuae, vel ex ceteris partibus infinitum crederem, quamvis ex una, qua tibi moles mali opponebatur, cogerer finitum fateri, quam si ex omnibus partibus in corporis humani forma te opinarer finiri.

30. — VI, 6, 9: vide cor meum, domine, qui voluisti, ut hoc recorderar et **confiterer** tibi.

31. — VI, 7, 12: taceat laudes tuas qui miserationes tuas

non considerat, quae tibi de medullis meis **c o n f i t e n t u r**.

32. — VII, 3, 5: his cogitationibus deprimebar iterum et suffocabar, sed non usque ad illum infernum subducebar erroris, ubi nemo tibi **c o n f i t e t u r**, dum tu potius mala pati quam homo facere putatur.

33. — VII, 4, 6: sic enim nitebar invenire cetera, ut iam inveneram melius esse incorruptibile quam corruptibile, et ideo te, quidquid esses, esse incorruptibilem **c o n f i t e b a r**.

34. — VII, 6, 8: **c o n f i t e a n t u r** etiam hinc tibi de intimis visceribus animae meae miserationes tuae, deus meus!

35. — VIII, 1, 1: deus meus, recorder in gratiarum actione tibi et **c o n f i t e a r** miserationes tuas super me; perfundantur ossa mea dilectione tua et dicant: domine, quis similis tibi?

36. — VIII, 2, 3: habet enim magnam laudem gratiae tuae **c o n f i t e n d a m** tibi, quemadmodum ille doctissimus senex ... non erubuerit esse puer Christi tui et infans fontis tui subiecto collo ad humilitatis iugum et edomita fronte ad crucis opprobrium.

37. — VIII, 6, 13: et de vinculo quidem desiderii concubitus, quo artissimo tenebar, et saecularium negotiorum servitute quemadmodum me exemeris, narrabo et **c o n f i t e b o r** nomini tuo, domine, adiutor meus et redemptor meus.

38. — IX, 4, 7: revocat enim me recordatio mea, et dulce mihi fit, domine, **c o n f i t e r i** tibi, quibus internis me stimulis perdomueris et quemadmodum me conplanaveris humilitatis montibus et collibus cogitationum mearum et tortuosa mea direxeris et aspera lenieris quoque modo ipsum etiam Alypium, fratrem cordis mei, subegeris nomini unigeniti tui, domini et salvatoris nostri Iesu Christi, quod primo dedignabatur inseri litteris nostris.

39. — IX, 6, 14: munera tua tibi **c o n f i t e o r**, domine deus meus, creator omnium et multum potens formare nostra deformia: nam ego in illo puero praeter delictum non habebam.

40. — IX, 6, 14: quod enim et nutriebatur a nobis in disciplina tua, tu inspiraveras nobis, nullus alius: munera tua tibi *confiteor*.

41. — IX, 7, 16: gratias tibi, deus meus! unde et quoduxisti recordationem meam, ut haec etiam *confiterer* tibi, quae magna oblitus praeterieram?

42. — IX, 12, 32: ecce et hoc *confiteor* misericordiae tuae, pater orfanorum, quoniam lavi et talis eram, qualis priusquam lavissem.

43. — IX, 12, 33: et nunc, domine, *confiteor* tibi in litteris.

44. — X, 2, 2: et tibi quidem, domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem *confiteri* tibi?

45. — X, 2, 2: et quo fructu tibi *confitear*, dixi.

46/47. — X, 2, 2: cum enim malus sum, nihil est aliud *confiteri* tibi quam displicere mihi; cum vero pius, nihil est aliud *confiteri* tibi quam hoc non tribuere mihi, quoniam tu, domine, benedicis iustum, sed prius eum iustificas inpium.

48/49. — X, 3, 3: sed quia caritas omnia credit, inter eos utique, quos conexos sibimet unum facit, ego quoque, domine, etiam sic tibi *confiteor*, ut audiant homines, quibus demonstrare non possum, an vera *confitear*; sed credunt mihi, quorum mihi aures caritas aperit.

50/51. — X, 3, 4: quo itaque fructu, domine meus, cui cotidie *confitetur* conscientia mea spe misericordiae tuae securior quam innocentia sua, quo fructu, quaeso, etiam hominibus coram te *confiteor* per has litteras adhuc, quis ego sim, non quis fuerim?.

52. — X, 3, 4: volunt ergo audire *confitente* me, quid ipse intus sim, quo nec aurem nec mentem possunt intendere; credituri tamen volunt, numquid cognituri?

53. — X, 3, 4: dicit enim eis caritas, qua boni sunt, non mentiri me de me *confitente* m, et ipsa in eis credit mihi.

54. — X, 4, 6: = A 11.

55/56. — X, 5, 7: *confitear* ergo quid de me sciam,

c o n f i t e a r et quid de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tamdiu nescio, donec fiant tenebrae meae sicut meridies in vultu tuo.

57. — X, 6, 9: interrogavi terram et dixit: „non sum”; et quaecumque in eadem sunt, idem **c o n f e s s a** sunt.

58. — X, 22, 32: absit, domine, absit a corde servi tui, qui **c o n f i t e t u r** tibi, absit, ut, quocumque gaudio gaudeam, beatum me putem.

59. — X, 31, 45: iste se accepisse **c o n f i t e t u r** et quod gloriatur in domino gloriatur.

60. — X, 33, 50: tamen cum mihi accidit, ut me amplius cantus quam res, quae canitur, moveat, poenaliter me peccare **c o n f i t e o r** et tunc mallet non audire cantantem.

61. — X, 37, 61: quid igitur tibi in hoc genere temptationis, domine, **c o n f i t e o r**? Quid, nisi delectari me laudibus?.....

62. — X, 37, 62: obsecro te, deus meus, et me ipsum mihi indica, ut **c o n f i t e a r** oraturis pro me fratribus meis, quod in me saucium conperero.

63. — XI, 1, 1: affectum ergo nostrum patefacimus in **c o n f i t e n d o** tibi miseras nostras et misericordias tuas super nos, ut liberes nos omnino, quoniam coepisti, ut desinamus esse miseri in nobis et beatificemur in te, quoniam vocasti nos, ut simus pauperes spiritu et mites et lugentes et esurientes ac sitientes iustitiam et misericordes et mundicordes et pacifici.

64. — XI, 1, 1: ecce narravi tibi multa, quae potui et quae volui, quoniam tu prior voluisti ut **c o n f i t e r e r** tibi, domino deo meo, quoniam bonus es, quoniam in saeculum misericordia tua.

65. — XI, 2, 2: et olim inardesco meditari in lege tua et in ea tibi **c o n f i t e r i** scientiam et inperitiam meam, primordia inluminacionis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque devoretur a fortitudine infirmitas.

66. — XI, 2, 3: **c o n f i t e o r** tibi quidquid invenero in libris tuis, et audiam vocem laudis et te bibam et considerem mirabilia de lege tua ab usque principio, in quo fecisti

caelum et terram, usque ad regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae.

67. — XI, 7, 9: novi, *confiteor* tibi, domine, mecumque novit et benedicit te quisquis ingratus non est certae veritati.

68. — XI, 18, 23: utrum similis sit causa etiam praedictorum futurorum, ut rerum, quae nondum sunt, iam existentes praesentiantur imagines, *confiteor*, deus meus, nescio.

69. — XI, 22, 28: et cui fructuosius *confitebor* inperitiam meam nisi tibi, cui non sunt molesta studia mea flammantia vehementer in scripturas tuas?

70/71. — XI, 25, 32: et *confiteor* tibi, domine, ignorare me adhuc, quid sit tempus, et rursus *confiteor* tibi, domine, scire me in tempore ista dicere et diu me iam loqui de tempore atque ipsum diu non esse diu nisi mora temporis.

72. — XI, 26, 33: = A 13.

73/74. — XI, 31, 41: qui intellegit, *confiteatur* tibi, et qui non intellegit, *confiteatur* tibi.

74. — XII, 2, 2: *confitetur* altitudini tuae humilitas linguae meae, quoniam tu fecisti caelum et terram, hoc caelum, quod video, terramque, quam calco, unde est haec terra, quam porto.

75. — XII, 3, 3: nonne tu, domine, docuisti hanc animam, quae tibi *confitetur*?

76/77. — XII, 6, 6: ego vero, domine, si totum *confitear* tibi ore meo et calamo meo, quidquid de ista materia docuisti me ... et si totum tibi *confiteatur* vox et stilus meus, quidquid de ista quaestione enodasti mihi, quis legentium capere durabit?

78. — XII, 18, 27: quae mihi ardentem *confitenti*, deus meus, lumen oculorum meorum in occulto, quid mihi obest, cum diversa in his verbis intellegi possint, quae tamen vera sint?

79. — XII, 23, 32: his ergo auditis atque perspectis pro captu infirmitatis meae, quam tibi *confiteor* scienti deo meo, duo video dissensionum genera oboriri posse,

cum aliquid a nuntiis veracibus per signa enuntiatur, unum, si de veritate rerum, alterum, si de ipsius qui enuntiat voluntate dissensio est.

80. — XII, 30, 41: si tibi non *confiteor*, nescio et scio tamen illas veras esse sententias exceptis carnalibus, de quibus quantum existimavi locutus sum.

81. — XII, 32, 43: = A 18.

82. — XIII, 14, 15: spera in domino: mane astabo et contemplantur; semper *confitebor* illi.

83. — XIII, 24, 36: = A 22.

b. *Textes restants.*

1. — I, 11, 17: et conturbata mater carnis meae, quoniam et sempiternam salutem meam carius parturiebat corde casto in fide tua, iam curaret festinabunda, ut sacramentis salutaribus initiarer et abluerer, te, domine Iesu, *confitens* in remissionem peccatorum, nisi statim recreatus essem.

2. — V, 7, 12: noverat enim se ista non nosse nec eum puduit *confiteri*.

3. — V, 7, 12: etiam hinc mihi amplius placuit. pulchrior est enim temperantia *confitentis* animi quam illa, quae nosse cupiebam.

4. — IX, 7, 16: ... quos inmundi vexabant spiritus *confessis* eisdem daemonibus sanabantur ...

§ 3. Ce que ces textes nous apprennent au sujet du contenu des Confessions

1) Les constructions.

D'une façon très générale on peut dire que *confiteri*, dont *confessio* est la forme abstraite, est un *verbum dicendi*.

Tantôt il se construit comme p.ex. *narrare*: *confiteri alicui aliquid*; *confiteri* avec *acc. c. inf.*; *confiteri* avec une construction dite analytique, introduite par *quod*, *quoniam* etc.

Que l'on compare:

I, 13, 22 ... *confiteor tibi quae vult anima mea*

X, 33, 50 ... *poenaliter me peccare confiteor*

IX, 12, 32 ... *confiteor misericordiae tuae quoniam lavi*

Très souvent cependant *quod, quoniam* etc. ont gardé leur signification classique de *parce que*. Que l'on compare II, 7, 15: *diligam te, domine, et gratias agam et confitear nomini tuo, quoniam tanta dimisisti mihi mala et nefaria opera mea*. Ici la proposition introduite par *quoniam* est subordonnée aussi bien à *diligam te* et *gratias agam*, qu'à *confitear*. Dès lors *quoniam* sera à prendre comme *parce que*.

Or, si la proposition introduite par *quoniam* ne donne que la raison de *diligam te, gratias agam* et *confitear nomini tuo*, il faudra que *confitear nomini tuo* puisse être une phrase complète. En effet, dans les Confessions, on retrouve à plusieurs reprises *confiteri* avec le datif sans plus. Ainsi:

I, 6, 9: ... *iubes confiteri me tibi* et

XIII, 14, 15: ... *mane astabo et contemplabor; semper confitebor illi*.

Qu'on remarque bien cependant que l'accusatif, l'acc. c. inf., le datif, la construction analytique ou la proposition causale peuvent aussi manquer parce que, grâce au contexte, on peut facilement les suppléer. Ainsi p.ex.: III, 8, 16: ... *propitius es peccatis confitentium* (sc. *tibi peccata sua*; ou: *tibi se peccavisse*; ou: *tibi quoniam peccaverunt*).

2) *Confiteor tibi*.

Dans les 83 textes signalés au §2Ba *confiteri* est très fréquemment uni à *tibi*. C'est le cas en 63 passages. Avec ce *tibi* St Augustin s'adresse à Dieu. C'est dire que *confiteri* contient toujours ici l'expression par des mots d'une position prise à l'égard de Dieu. C'est cependant aussi très clairement le cas dans presque tous les autres 20 textes, quoi qu'ils ne renferment pas le mot *tibi* accolé à *confiteri*.

Donnons quelques exemples:

II, 3, 5: *et quid propius a u r i b u s t u i s, si cor confitens et vita ex fide est?*

III, 8, 16: *itaque pietate humili reditur in t e, et p u r g a s*

nos a consuetudine mala et propitius es peccatis confitentium et exaudis gemitus compeditorum ...

V, 10, 18: *et delectabat superbiam meam extra culpam esse et, cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse, ut sanares animam meam, quoniam peccabat tibi.*

Le passage X, 37, 62 mérite une mention particulière parce qu'il semble indiquer que St Augustin a parfois adressé ses confessions directement à d'autres qu'à Dieu. Là il est dit: *obsecro te, deus meus, et me ipsum mihi indica, ut confitear oraturis pro me fratribus meis, quod in me saucium conperero.* Toutefois il faut mettre ces paroles en relation avec d'autres textes du même livre X (p.ex. X, 3, 3) où St Augustin dit qu'il parle à Dieu de façon que les hommes aussi l'entendent.

En disant que dans 63 textes sur 83 la liaison de *confiteri* avec *tibi* est explicite, nous avons simplifié les faits, car il arrive que *tibi* est remplacé par une expression équivalente comme *nomini tuo, altitudini tuae* et autres semblables. Ainsi XII, 2, 2: *Confitetur altitudini tuae humilitas linguae meae, quoniam tu fecisti caelum et terram ...*

Que le *confiteor* s'adresse directement à Dieu, c'est caractéristique pour tout ce livre de St Augustin. En effet les Confessions sont une prière continuelle, ce mot étant à prendre ici non pas dans le sens de demande, mais dans la signification générale de paroles adressées à Dieu. (On verra ensuite quelle place spéciale prennent les Confessions parmi les diverses formes de prière). Les Confessions débute ainsi: *Magnus es, domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis: et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. tu excitas ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.* La fin du livre porte: *a te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur: sic, sic accipietur, sic invenietur, sic aperietur.* Ainsi du commencement à la fin St Augustin continue à se placer

en face de Dieu en lui parlant avec la chaleur d'un „Toi” personnel.

Cela ne l'empêchera pas cependant d'interrompre parfois sa prière et, tout en demeurant en face de Dieu, de s'adresser parfois à d'autres. Ainsi XII, 16, 23: *Cum his enim volo coram te aliquid conloqui, deus meus, qui haec omnia, quae intus in mente mea non tacet veritas tua, vera esse concedunt*, après quoi l'entretien a lieu en effet. Mais ces cas sont exceptionnels.

Cependant il y a lieu, même en laissant de côté ces rares passages, de bien distinguer entre les diverses parties des Confessions, parce qu'il y a une grande différence dans la fréquence de l'„apostrophe” à Dieu, employée dans l'ouvrage. Si l'on compte chaque forme pronominale de la 2e personne du singulier (*tu, tibi, tuus*) et chaque forme verbale de cette même personne (*dixisti*) et chaque vocatif adressé à Dieu (*domine*) comme une apostrophe, on constate que I, 1, 1—I, 3, 3 (c'est à dire deux pages de l'édition SKUTELLA) n'en contiennent pas moins de 84. En revanche, le passage I, 9, 14—15, qui a à peu près la même étendue, en renferme seulement 19. Cela indique que St Augustin, bien qu'il parle toujours à Dieu, n'a pas partout un sentiment également vif de cette divine présence. Comme il est rempli de la pensée de Dieu quand il écrit, I, 5, 5: *quis mihi dabit adquiescere in te? quis dabit mihi, ut venias in cor meum et inebries illud, ut obliviscar mala mea et unum bonum meum amplectar, te? quid mihi es? miserere, ut loquar. quid tibi sum ipse, ut amari te iubeas a me et, nisi faciam, irascar mihi et mineras ingentes miserias? parvane ipsa est, si non amem te?* En revanche dans le livre X il y a un très long passage (X, 6, 8—21, 31) où, sauf dans une petite partie, nous ne retrouvons pas le „Toi” familier. Cependant, en y regardant de plus près, cela s'explique facilement.

Dans le livre X St Augustin ne raconte plus comme dans les neuf précédents ce qu'il a été, mais ce qu'il est maintenant tandis qu'il écrit ses Confessions. Il assure que maintenant il aime Dieu et décrit comment, en ce moment,

il le cherche et le trouve. Dans le passage en question il se décrit à la recherche de Dieu. Il descend dans son intérieur, où il trouve des facultés qui lui sont communes avec les animaux et ensuite d'autres qui, comme homme, lui sont propres. Avançant ainsi pas à pas, enfin, après un long chemin, il trouve Dieu. Alors la source des apostrophes à Dieu jaillit de nouveau. Mais tant qu' Augustin était en chemin et Dieu „loin" de lui, il n'y avait pas lieu aux effusions. À mi-chemin cependant (X, 17, 26) Augustin avait fait une courte halte pour réfléchir un moment au but de cette descente dans son âme. Aussi y trouva-t-il l'occasion de répandre son cœur devant Dieu qu'il avait en effet déjà trouvé depuis longtemps: *transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen. quid d i c i s mihi? ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest.*

3) *Confiteor tibi.*

Un autre aspect de l'emploi de *confiteri* dans les Confessions est le fréquent usage de la forme *confiteor*, ou du moins de la 1^{re} personne du singulier.

On compte 72 cas dans les 83 textes signalés au §2Ba. Nous trouvons donc ici, exprimés par des mots, les connaissances et les sentiments personnels à St Augustin.

Dans les 11 textes restants il est bien question du *confiteri domino*, mais St Augustin, s'adressant à Dieu, y parle néanmoins de la confession d'autres à Dieu. C'est à dire qu'Augustin a conscience de n'être qu'un parmi le grand nombre de ceux qui font, ou du moins doivent faire, confession à Dieu. Comme exemple de cette sorte citons V, 2, 2: *sed fugerunt (sc. inquieti iniqui), ut non viderent te videntem se atque excaecati in te offenderent — quia non deseris aliquid eorum, quae fecisti — in te offenderent iniusti et iuste vexarentur, subtrahentes se lenitati tuae et offendentes in rectitudinem tuam et cadentes in asperitatem tuam ... convertantur ergo et quaerant te, quia non, sicut ipsi deseruerunt*

*creatorem suum, ita tu deseruisti creaturam tuam. ipsi conver-
tantur, et ecce ibi es in corde eorum, in corde c o n f i t e n t i -
u m t i b i et proicientium se in te et plorantium in sinu tuo
post vias suas difficiles ...*

En disant que dans 72 textes se rencontre la première personne du singulier de *confiteri*, nous avons, ici encore, simplifié les faits. *Confiteor* sera, en effet, exprimé parfois au moyen d'une circonlocution comme *confitetur anima mea*, ou *confitetur conscientia mea*. Ainsi p.ex. X, 3, 4: *quo itaque fructu, domine meus, cui cotidie c o n f i t e t u r c o n s c i e n t i a m e a s p e m i s e r i c o r d i a e t u a e s e c u r i o r q u a m i n n o c e n t i a s u a , q u o f r u c t u , q u a e s o , e t i a m h o m i n i b u s c o r a m t e c o n f i t e o r p e r h a s l i t t e r a s a d h u c , q u i s e g o s i m , n o n q u i s f u e r i m ?*

Si Augustin considère le *confiteri domino* comme un cas qui ne lui est pas spécial à lui seul mais qui est le fait d'un grand nombre, les sentiments qui seront à la base de sa confession personnelle devront être jusqu'à un certain degré communs à ceux qui adorent Dieu. Sans doute il y a là un point d'appui pour la suite de notre examen!

4) Les v a l e u r s dans les Confessions et les p o s i t i o n s que prend à leur égard St Augustin.

Il suit de l'examen précédant que, confessant, St Augustin s'adresse à Dieu par des paroles. Maintenant il s'agit de savoir quelle était la vie intérieure qui les animait.

a) *Non tempus quaerendi, sed confitendi.*

Au livre IV, 5, 10—6, 11 St Augustin écrit: *et nunc, domine, iam illa* (c'est à dire, la douleur d'Augustin à propos de la mort d'un ami de jeunesse) *transierunt, et tempore lenitum est vulnus meum. possumne audire abs te, qui veritas es, et admoveare aurem cordis mei ori tuo, ut dicas mihi, cur fletus dulcis sit miseris? an tu, quamvis ubique adsis, longe abiecisti a te miseriam nostram, et tu in te manes, nos autem in experimentis volvitur? et tamen nisi ad aures tuas ploraremus, nihil residui de spe nostra fieret. unde igitur suavis fructus de amaritudine vitae carpitur gemere et flere et suspirare et conqueri? an hoc ibi dulce est, quod speramus exaudire te?*

Et alors, après avoir posé encore beaucoup de questions, St Augustin dit — et ce sont les paroles importantes — : *quid autem ista loquor? non enim tempus quaerendi nunc est, sed confitendi tibi.*

St Augustin voit une opposition entre demander et „confesser”. Demander est une marque d'ignorance et d'incertitude. Quelqu'un veut-il „confesser” devant Dieu, il devra savoir la vérité et se sentir certain de ses paroles. C'est-à-dire que *confiteri* est une manière d'affirmer. Que l'on compare XI, 17, 22, où il est dit : *quaero, pater, non adfirmo.* Dans le passage ci-dessus la vérité ne brillait pas clairement aux yeux de St Augustin, aussi posait-il des questions.

Cette opposition entre incertitude et demander d'un côté, et certitude et „confesser” de l'autre, pourra servir de fond faisant mieux ressortir ce que dit St Augustin I, 6, 9 : *dic mihi supplici tuo, deus, et misericors misero tuo, dic mihi, utrum alicui iam aetati meae mortuae successerit infantia mea. an illa est, quam egi inter viscera matris meae? nam et de illa mihi nonnihil indicatum est et praegnantem ipse vidi feminas. quid ante hanc etiam, dulcedo mea, deus meus? fuine alicubi aut aliquis? nam quis mihi dicat ista, non habeo; nec pater nec mater potuerunt nec aliorum experimentum nec memoria mea. an irrides me ista quaerentem teque de hoc, quod novi, laudari a me iubes et confiteri me tibi?*

Confiteri est, d'après ce qui précède : parler avec certitude. D'autres passages le prouvent non moins clairement. Ainsi IV, 14, 23 et XII, 6, 6.

IV, 14, 23. St Augustin dédia son premier écrit, *De pulchro et apto*, à un certain Hierius, un rhéteur de Rome. Sans le connaître personnellement, Augustin l'aimait pour sa réputation de science et pour certaines de ses paroles. Après cette explication, voici le texte : *et unde scio et unde certus confiteor tibi, quod illum in amore laudantium magis amaveram quam in rebus ipsis, de quibus laudabatur?*

Et XII, 6, 6 il écrit, au sujet d'une question difficile dans laquelle il n'avait pu arriver qu'à des conjectures : *sed nosse cupiebam, non suspicari — et si totum tibi*

confiteatur vox et stilus meus, quidquid de ista quaestione enodasti mihi, quis legentium capere durabit? nec ideo tamen cessabit cor meum tibi dare honorem et canticum laudis de his, quae dictare non sufficit.

On peut donc conclure: dans les Confessions Augustin s'adresse à Dieu, parlant d'après des connaissances certaines.

b) *Vide cor meum.*

Confiteri ne marquant pas ici seulement qu'on parle avec certitude, mais en même temps qu'on parle avec certitude à Dieu, comprend également des sentiments de loyauté et de sincérité envers Dieu: *confiteri* c'est dire vrai au Seigneur.

Aussi St Augustin nous dira, IV, 6, 11: *non ... tempus quaerendi nunc est, sed confitendi tibi ... credo, quo magis illum (c.-à-d. l'ami de jeunesse, cfr. p. 26) amabam, hoc magis mortem, quae mihi eum abstulerat, tamquam atrocissimam inimicam oderam et timebam et eam repente consumpturam omnes homines putabam, quia illum potuit. sic eram omnino, memini. ecce cor meum, deus meus, ecce intus; vide, quia memini.*

Et, VI, 6, 9: *vide cor meum, domine, qui voluisti, ut hoc recorder et confiterer tibi.*

Et plus loin, XI, 25, 32: *et confiteor tibi, domine, ignorare me adhuc, quid sit tempus, et rursus confiteor tibi, domine, scire me in tempore ista dicere ... ecce, deus meus, coram te, quia non mentior: sicut loquor, ita est cor meum.*

Et enfin, XI, 26, 33: *nonne tibi confitetur anima mea confessione veridica metiri me tempora?*

Le résultat obtenu jusqu'à maintenant par notre examen est donc: dans les Confessions St Augustin s'adresse à Dieu, se sentant pleinement certain de ses paroles, et en toute loyauté à l'égard de Dieu.

c) *Lumen oculorum meorum in occulto.*

C'est Dieu qui avait éclairé Augustin dans la difficile question mentionnée plus haut, XII, 6, 6 (cfr. p. 27). Il appelle Dieu: *lux omnium veridicarum mentium* (XII, 18,

27): et, X, 2, 2, il Lui dit: *neque tu aliquid tale audis a me, quod non mihi tu prius dixeris*. Dans sa certitude des choses dont il parle, Augustin se trouve donc en face de Dieu comme un „illuminé” en face de l'éternelle Lumière. Il a la certitude, mais en, et par Dieu!

Il se trouvait aussi devant cette Lumière quand (IV, 5, 10 et I, 6, 9, cfr. p. 26—27) il posait des questions (que l'on se rappelle IV, 5, 10: *possumne audire a te, qui veritates...*), mais pour lors il n'était pas encore un „illuminé”; il n'avait pas encore la certitude et avait encore besoin d'intelligence qui, en dernière instance, devait venir de la Lumière éternelle. Pour lors ses paroles étaient animées par son aspiration vers la certitude et par son besoin de lumière, mais dans sa *confessio* il parle sous l'effet de cette certitude et comme un „illuminé” par Dieu.

Confiteri est: parler à Dieu en toute loyauté d'après des connaissances certaines, en regardant Dieu et toutes choses dans la lumière de Dieu.

d) *Deus meus creator omnium et multum potens formare nostra de formia*.

Avant d'être celui qui donne la lumière, Dieu est la parfaite Unité qui, avec la même bonté qu'il verse la lumière, donne l'existence à une multitude de créatures. Aussi lisons nous, I, 7, 12: *tu itaque, domine deus meus, qui dediisti vitam infanti et corpus, quod ita, ut videmus, instruxisti sensibus, conpegisti membris, figura decorasti proque eius universitate atque incolumitate omnes conatus animantis insinuasti, iubes me laudare in istis et confiteri tibi et psallere nomini tuo, altissime, quia deus es omnipotens et bonus, etiamsi sola ista fecisses, quae nemo alius potest facere nisi tu, une, a quo est omnis modus, formosissime, qui formas omnia et lege tua ordinas omnia*.

Mais de même qu'Augustin n'est pas le seul à faire confession à Dieu, de même cette confession ne se rapporte pas seulement aux bontés de Dieu envers lui seul mais envers toute la création. Dès lors, au livre IX, 6, 14 il confesse les

grands dons de Dieu à son fils Adéodat: *adiunximus etiam nobis puerum Adeodatum ex me natum carnaliter de peccato meo. tu bene feceras eum. annorum erat ferme quindecim et ingenio praeveniebat multos graves et doctos viros. munera tua tibi confiteor, domine deus meus, creator omnium et multum potens formare nostra deformia; nam ego in illo puero praeter delictum non habebam.*

Ce dernier passage nous présente un nouvel aspect de la bonté de Dieu. L'humanité a péché et fut par là défigurée. A cause de la culpabilité générale elle trouve devant elle la justice vengeresse de Dieu, tandis que les péchés personnels de chacun aggravent encore la situation. Mais Dieu qui, dans sa bonté, a créé l'homme, ne l'a pas abandonné. Il lui a envoyé un Sauveur qui donne à l'homme la possibilité d'être „reformé”. Augustin en a fait l'expérience durant sa vie. Ainsi Dieu est pour lui, non seulement Créateur et Lumière, mais aussi Miséricorde. Il commence par pardonner le péché et donne ensuite grâce sur grâce: *diligam te, domine, et gratias agam et confitear nomini tuo, quoniam tanta dimisisti mihi mala et nefaria opera mea. gratiae tuae deputo et misericordiae tuae, quod peccata mea tanquam glaciem solvisti* (II, 7, 15). Et livre X, 2, 2 il écrit: *cum enim malus sum, nihil est aliud confiteri tibi quam displicere mihi; cum vero pius, nihil est aliud confiteri tibi quam hoc non tribuere mihi, quoniam tu, domine, benedicis iustum, sed prius eum iustificas impium.*

Le fait même qu'Augustin fait confession à Dieu est un don de sa miséricorde: *accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae quam formasti et excitasti ut confiteatur nomini tuo* (V, 1, 1).

C'est sous cette lumière aussi qu'il faut voir les textes dans lesquels Augustin paraphrase *confiteor tibi* par: *confitentur tibi ex me miserationes tuae* (cfr. p. ex. VII, 6, 8).

Les faits de sa vie extérieure sont, eux aussi, l'oeuvre de la

bonté divine. C'est Dieu qui a voulu, d'après VII, 20, 26, qu'il fit d'abord connaissance avec les livres néoplatoniciens et seulement ensuite avec les épîtres de St Paul (cfr plus loin p. 33).

Si Augustin est reconnaissant envers Dieu pour les grands dons intellectuels de son fils Adéodat, il rend aussi hommage à l'influence de la grâce divine dans la vie de son ami Alypius. Il écrit IX, 4, 7: *revocat enim me recordatio mea, et dulce mihi fit, domine, confiteri tibi, quibus internis me stimulis perdomueris et quemadmodum me conplanaveris humiliatis montibus et collibus cogitationum mearum et tortuosa mea direxeris et aspera lenieris quoque modo ipsum etiam Alypium, fratrem cordis mei, subegeris nomini unigeniti tui, domini et salvatoris nostri Iesu Christi, quod primo dedignabatur inseri litteris nostris. magis enim eas volebat redolere gymnasiorum cedros, quas iam contrivit dominus, quam salubres herbas ecclesiasticas adversas serpentibus.*

Par la grâce de Dieu Augustin s'est dégagé de l'inquiétude pour arriver au repos. Aussi Dieu est-il pour lui „le Repos de sa fatigue”: *requies laboris mei* (XII, 26, 36). Son propre poids, il est vrai, le retient encore à distance de Dieu (cfr. IV, 5, 10), mais ce qui reste de l'inquiétude de son coeur fera place au repos sans fin dans la vision de Dieu: *mane astabo et videbo salutare vultus mei, deum meum, qui vivificabit et mortalia corpora nostra* (XIII, 14, 15).

Pour renfermer dans un seul mot tous ces aspects: Dieu Créateur, Lumière, Miséricorde indulgente et secourable, Repos, nous n'en pouvons choisir un meilleur que le mot: Bonté ¹⁾.

Quand St Augustin se regarde dans la lumière donnée par Dieu, il se sent comme quelqu'un qui, il est vrai, de lui-même n'est rien et ne connaît rien, qui au surplus est rempli de péchés, mais qui, cependant, grâce à la bonté divine, existe en effet et est vraiment un homme „illuminé” et racheté.

¹⁾ Cfr XI, 1, 1: *tu voluisti, ut confiterer tibi, domini deo meo, quoniam bonus es, quoniam in saeculum misericordia tua.*

Confiteri est donc, d'après ce qui précède : parler à Dieu en toute loyauté, dans la conscience donnée par la Lumière que Dieu est le Créateur de tout et le Sauveur de l'humanité. Ceci implique d'un côté la conscience que l'on n'est soi-même qu'une créature ignorante qui n'a que son péché en propre, mais en même temps de l'autre que, par la bonté de Dieu, l'on est quelque chose et de plus un „illuminé” et un racheté.

Aussi St Augustin, en confessant, se placera-t-il devant Dieu avec la respectueuse humilité qui convient à la créature ignorante et au pécheur, mais en même temps avec la reconnaissance qui convient à l'être existant bien que créé, à l'„illuminé” et au racheté.

Cette combinaison d'humilité et de reconnaissance dans la confession va paraître très clairement dans la lumière d'un second contraste. À côté de l'antithèse entre *confiteri* et *quaerere* les Confessions renferment aussi celle entre *confiteri* et *orare* ¹⁾ au sens de faire une prière de demande. Comme St Augustin le dit IV, 5, 10, et comme il paraîtra encore mieux dans la suite : l'âme de la prière de demande est le désir (*desiderium*) d'arriver à Dieu (*desiderium perveniendi habent*, sc. *preces*). Dans la prière de demande on voit face à la Bonté de Dieu un homme pauvre, pécheur et ayant besoin d'aide dans son désir. Dans la *confessio*, bien que ce soit encore un homme pauvre, pécheur, et ayant besoin de secours qu'on voit face au Seigneur, il est en même temps un homme riche en Dieu et secouru par Lui. Dès lors, ayant parlé, XI, 1, 1, de l'*orare* comme d'un *petere* (*nam et oramus, et tamen veritas ait: novit pater vester quid vobis opus sit, priusquam petatis ab eo*), St Augustin désigne comme la matière de la *confessio* aussi bien les misères humaines que la Miséricorde divine : *confitendo tibi misérias nostras et miséricordias tuas super nos*.

¹⁾ À côté d'*orare*, St Augustin emploie *deprecari*, comme, à côté d'*oratio*, *preces*.

Que l'humilité est parmi les sentiments fondamentaux des Confessions, St Augustin l'exprime lui-même à plusieurs endroits:

XII, 2, 2: *confitetur altitudini tuae humilitas linguae meae, quoniam tu fecisti caelum et terram ...*

VII, 20, 26. Dans le VIIe livre St Augustin raconte comment il apprit à connaître le néoplatonisme et eut ainsi les yeux ouverts sur un monde tout spirituel. Cependant il se trouva choqué d'un fait: le nom du Christ y manquait. Ayant pris, un peu plus tard, connaissance des épîtres de St Paul, en dehors de concordances frappantes avec les idées platoniciennes, il y découvrit en outre le nom du Christ qu'il avait sucé avec le lait maternel. Il crut plus tard que c'était la Miséricorde divine qui avait voulu que la connaissance des épîtres de St Paul ne lui vint qu'après celle des livres platoniciens. Dès lors il écrit VII, 20, 26: *ubi enim erat (c.-à-d. dans les livres platoniciens) illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus? aut quando illi libri me docerent eam? in quos me propterea, priusquam scripturas tuas considerarem, credo voluisti incurrere, ut inprimeretur memoriae meae, quomodo ex eis affectus essem et, cum postea in libris tuis mansuefactus essem et curantibus digitis tuis contrectarentur vulnera mea, discernere atque distinguere, quid interesset inter praesumptionem et confessionem.*

XI, 31, 41. Au sujet de l'illumination par la lumière de Dieu, Augustin dit: *qui intellegit, confiteatur tibi, et qui non intellegit confiteatur tibi. o quam excelsus es, et humiles corde sunt domus tua! tu enim erigis elisos, et non cadunt, quorum celsitudo tu es.*

Dans sa *confessio* St Augustin se sent aussi reconnaissant envers Dieu. Voici à ce sujet quelques textes:

VIII, 1, 1: *deus meus, recorder in gratiarum actione tibi et confitear misericordias tuas super me.*

II, 7, 15: *diligam te, domine, et gratias agam, et confitear nomini tuo, quoniam tanta dimisisti mihi mala et nefaria opera mea.*

XI, 7, 9. Sachant qu'en Dieu il n'y a ni temps, ni chan-

gement, mais éternité et immortalité, St Augustin est reconnaissant envers Dieu de le savoir. Voici le texte: *hoc novi, deus meus, et gratias ago. novi, confiteor tibi, domine, mecumque novit et benedicit te quisquis ingratus non est certae veritati.*

Pour St Augustin l'humilité et la reconnaissance ne sont que des aspects différents de l'amour de Dieu. Aussi, dans le texte cité plus haut, II, 7, 15, parle-t-il de *diligere*, et on lit XI, 1, 1: *cur tibi tot rerum narrationes digero? non utique ut per me noveris ea, sed affectum¹⁾ meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: magnus dominus et laudabilis valde. iam dixi et dicam: amore amoris tui facio istuc ... affectum ergo nostrum patefacimus in te, confitendo tibi miseras nostras et misericordias tuas super nos...*

Reconnaissance et amour indiquent que les Confessions sont remplies de sons joyeux. L'humilité qui prend ici la parole n'est pas du genre sombre. Il est vrai que la *confessio* se rapporte aussi aux péchés de St Augustin, mais le sentiment triste que la pensée du péché évoque de soi, est ici toujours modéré et égayé par la certitude de la bonté de Dieu. Les Confessions bien qu'elles ne déguisent rien sont tout le contraire d'un livre morose. I, 13, 22 on lit: *non clament adversus me quos iam non timeo, dum confiteor tibi quae vult anima mea, deus meus, et ad quiesco in reprehensione malarum viarum mearum, ut diligam bonas vias tuas* Et IV, 1, 1: *inrideant me arrogantes et nondum salubriter prostrati et elisi a te, deus meus, ego tamen confitear tibi dedecora mea in laude tua.* N'est-ce pas comme le triomphe de la lumière sur les ténèbres? ²⁾.

¹⁾ Cfr Enarr. in Ps. 94, 2: *Non ergo loco quisque longe est a deo, sed dissimilitudine. quid est, dissimilitudine? mala vita, malis moribus. si enim bonis moribus propinquatur deo, malis moribus receditur a deo. unus ergo idemque homo corpore stans uno loco, et amando deum accedit ad deum, et amando iniquitatem recedit a deo: nusquam pedes movet, et tamen potest et accedere et recedere. pedes enim nostri in hoc itinere affectus nostri sunt. prout quisque affectum habuerit, prout quisque amore habuerit, ita accedit vel recedit a deo.*

²⁾ Cfr DE MONDADON, dans l'Introduction de sa traduction (XIII): „Lui

e) *Gratias agere, laudare.*

Confiteri est, comme nous l'avons observé: parler à Dieu en toute loyauté, dans la conscience donnée par la Lumière que Dieu est le Créateur de tout et le Sauveur de l'humanité. Ceci impliquait d'un côté la conscience que l'on n'est soi-même qu'une créature ignorante qui n'a que son péché en propre, mais en même temps de l'autre que, par la bonté de Dieu, l'on est quelque chose et de plus un „illuminé” et un racheté. Mais nous ne voulons pas dire que tous les éléments de ce complexe se retrouveront toujours en même intensité. L'accent sera mis tantôt sur la conscience d'être illuminé par Dieu, tantôt sur le sentiment de n'être qu'une créature, tantôt sur la conscience d'être un pécheur racheté etc.

Or, quand l'attention se dirige plutôt vers Dieu et les miséricordes divines que vers les humaines misères, les mots adressés à Dieu seront imprégnés de révérence et de reconnaissance et formeront un vrai chant de louange et de gratitude.

Sous ce rapport il est intéressant d'observer que, dans les textes réunis au § 2, à plusieurs reprises *gratias agere* et *laudare* alternent avec *confiteri* et en sont apparemment à peu près synonymes.

En parlant de reconnaissance comme sentiment contenu dans *confiteri*, on a déjà cité quelques passages où *confiteri* est employé à côté de *gratias agere*. Que l'on se rappelle p. ex. II, 7, 15: *diligam te, domine, et gratias agam et confitear nomini tuo, quoniam tanta dimisisti mihi mala et nefaria opera mea.*

Dans les textes suivants on voit *confiteri* voisiner avec *laudare* (*laudem dicere*):

I, 6, 10: *confiteor tibi, domine caeli et terrae, laudem dicens tibi de primordiis et infantia mea, quae non memini*

premier, et sans que personne depuis l'égalât, Augustin, du fond contrit et dolent de l'humaine misère, a entonné en accents de jubilation l'hymne à la miséricorde. Le péché donc, mais le salut; encore un coup, péchés sur péchés, mais à cause d'eux, dans la nuit illuminée, toutes ténèbres fondues, joie, joie, joie, pleurs de joie”.

I, 7, 12: *tu itaque, domine deus meus, qui dedisti vitam infanti et corpus, quod ita, ut videmus, instruxisti sensibus, conpegisti membris, figura decorasti proque eius universitate atque incolumitate omnes conatus animantis insinuasti, iubes me laudare te in istis et confiteri tibi et psallere nomini tuo, altissime, quia deus es omnipotens et bonus, etiamsi sola ista fecisses, quae nemo alius potest facere nisi tu*

Il est à observer que justement ici on voit *confiteri* paraître sans accusatif, ni *acc. c. inf.*, ni construction analytique, mais seulement avec le *tibi* adressé à Dieu (I, 6, 10; I, 7, 12), ou en outre avec une proposition causale (II, 7, 15: *diligam te, domine, et gratias agam et confitear nomini tuo, quoniam tanta dimisisti mihi mala et nefaria opera mea*). On y reviendra.

Toutefois, il ne serait pas exact de dire que *confiteri* est ici, sans plus, *identique* à *laudare* ou à *gratias agere*. Les textes cités donnent clairement la preuve que St Augustin, tout en louant et remerciant le Seigneur, reste en même temps bien conscient qu'il n'est rien par lui-même, sinon un pécheur (cfr I, 6, 10; I, 7, 12; II, 7, 15). Ce n'est pas la louange à elle-seule, mais la combinaison de louange et d'humilité qui caractérise la *confessio* comme *confessio*.

Ici nous devons nous arrêter un moment afin d'examiner si M. BÖHMER avait raison en traduisant le titre *Confessiones* par „*Lobpreisungen*”.

D'abord la „louange” n'est pas tout à fait la même chose que l'action de grâces. Mais quand Dieu, comme dans les Confessions, est loué pour tout ce qu'il signifie pour la création en général et spécialement pour l'humanité, louange et action de grâces sont si intimement liées que nous n'attacherons pas à cette différence beaucoup d'importance. D'ailleurs St Augustin lui-même, dans le résumé qu'il donne de ses Confessions dans les Rétractations, ne parle que de *laudare* et pas de *gratias agere*.

L'objection à faire contre la traduction de M. BÖHMER est que *confiteri* n'est synonyme de *laudare* — et même alors

seulement à peu près — que lorsque l'accent est plutôt sur la majesté et la bonté de Dieu que sur la nullité et les péchés des créatures. Mais quand St Augustin s'adresse à Dieu, surtout avec l'humble sentiment de n'être qu'une créature et un pécheur, il sera impossible de parler encore de „Louanges” au sens strict. Il est vrai qu'ici encore la reconnaissance se fait jour — que l'on se rappelle IV, 1, 1: *confitear tibi dedecora mea in laude tua* — mais l'accent n'est pas là. À la traduction „*Lobpreisungen*” manquent les nuances qui, dans les textes où reviennent *confessio* et *confiteri*, se manifestent clairement. Mais cette traduction est plutôt trop sèche que fausse.

Le résumé aussi que donne St Augustin lui-même du contenu des Confessions (cfr. Retr. II, 32: *confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis deum laudant iustum et bonum ...*) est, dans sa concision, trop sec. Les mots ajcutés: *et de malis meis* etc., indiquent, il est vrai, que les misères humaines auront aussi leur rôle à jouer dans la *confessio* — ce qui n'apparaît guère dans la traduction „*Lobpreisungen*”. Mais rien n'indique que parfois l'accent sera sur ces misères.

Pour illustrer cette variation d'accent, il nous paraît utile d'insérer maintenant deux passages des Confessions. D'abord nous citerons une partie dans laquelle l'accent est placé si fortement sur le grandeur et la bonté de Dieu, qu'on pourra sans hésitation parler d'une „*Lobpreisung*”. Cependant l'idée des misères humaines reste toujours présente, mais seulement à l'arrière-plan:

V, 1, 1: *accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae, quam formasti et excitasti, ut confiteatur nomini tuo, et sana omnia ossa mea et dicant: domine, quis similis tibi? neque enim docet te, quid in se agatur qui tibi confitetur, quia oculus tuum non excludit cor clausum nec manum tuam repellit duritia hominum, sed solvis eam, aut miserans aut vindicans, et non est qui se abscondat a calore tuo. sed te laudet anima mea, ut amet te, et*

confiteatur tibi miserationes tuas, ut laudet te. non cessat nec tacet laudes tuas universa creatura tua, nec spiritus omnis per os conversum ad te nec animalia nec corporalia per os considerantium ea, ut exurgat in te a lassitudine anima nostra innitens eis quae fecisti, et transiens ad te, qui fecisti haec mirabiliter: et ibi refectio et vera fortitudo.

Ensuite voici un des passages les plus connus du livre, où l'atmosphère est d'abord surtout imprégné de pénitence mais graduellement se transforme en une action de grâces:

X, 27, 38: sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi. et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. mecum eras, et tecum non eram. ea me tenebant longe a te, quae, si in te non essent, non essent. vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, fragrasti et duxi spiritum et anhelio tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.

f) *Recordari, narrare.*

À côté de *laudare* et de *gratias agere* on trouve encore, dans les Confessions, d'autres verbes qui alternent avec *confiteri*. Ce sont surtout *narrare* et *recordari*.

Au livre VI, 6, 9 nous lisons: *inhiabam honoribus, lucris, coniugio, et tu inridebas. patiebar in eis cupiditatibus amarissimas difficultates te propitio tanto magis, quanto minus sinebas mihi dulcescere quod non eras tu. vide cor meum, domine, qui voluisti, ut hoc recordarer et confiterer tibi.*

Et VIII, 1, 1: *deus meus, recorder in gratiarum actione tibi et confitear misericordias tuas super me.*

On trouve *narrare* à côté de *confiteri* entre autres VIII, 6, 13: *et de vinculo quidem desiderii concubitus, quo artissimo tenebar, et saecularium negotiorum servitute quemadmodum*

me exemeris, narrabo et confitebor nomini tuo, domine, adiutor meus et redemptor meus.

Ce sont justement ces textes et d'autres semblables qui donnaient à M. BÖHMER lieu de croire que *confessio* et *confiteri* apparaissaient dans les Confessions dans une multiple variation de sens où il n'y aurait point d'unité. Cependant ce n'est pas exact.

Alternant avec *recordari* et *narrare*, le verbe *confiteri* donne — comme aussi les verbes susdits — des renseignements sur des faits. Nous ne voulons pas dire, cependant, que St Augustin se mette ici simplement en face de ces faits et non pas de Dieu, et que *confiteri* soit ici, sans plus, i d e n t i q u e à *narrare* ou *recordari*. Nullement. L'humilité qui convient à l'être créé et au pécheur et la reconnaissance qui convient à l'être créé et au racheté — dont l'ensemble constitue l'âme de la *confessio* — se font continuellement jour, et c'est cela qui donnera aux récits de l'oeuvre le caractère de *confessiones*.

Pour prouver que les „confessions de faits”, dans les Confessions, sont imprégnées de ces sentiments à l'égard de Dieu qui sont caractéristiques de la *confessio* et qui en font de vraies *confessiones*, voici quelques textes:

II, 3, 5. Augustin parle ici de son *confiteri* comme d'un *narrare*, mais cette *narratio* veut renforcer chez l'auteur et inspirer aux lecteurs l'humble sentiment de n'être que des créatures et des pécheurs: *cui narro haec? neque enim tibi, deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulacumque ex particula incidere potest in istas meas litteras. et ut quid hoc? ut videlicet ego et quisquis haec legit cogitemus, de quam profundo clamandum sit ad te. et quid propius auribus tuis, si cor confitens et vita ex fide est?*

D'après VIII, 1, 1, ce sera surtout la reconnaissance qui se fera entendre dans le récit annoncé par le texte: *quomodo dirupisti ea (sc. vincula mea), narrabo, et dicent omnes, qui adorant te, cum audiunt haec: benedictus dominus in caelo et in terra; magnum et mirabile nomen eius.*

XI, 1, 1. D'après ce texte, souverainement important parce qu'il porte sur les livres I—IX en général ¹⁾, le récit des Confessions est imprégné d'un humble amour: *cur ergo tibi tot rerum narrationes digero? non utique ut per me noveris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: magnus dominus et laudabilis valde. iam dixi et dicam: amore amoris tui facio istuc ... affectum nostrum patefacimus in te, confitendo tibi miserias nostras et misericordias tuas super nos.*

Nous citerons maintenant un passage des Confessions qui donnera une idée de ce qu'est un „récit confessant”. L'accent étant ici plutôt sur la miséricorde de Dieu envers Augustin que sur les misères de l'auteur, nous pouvons être d'accord pour appeler ce passage une „Lobpreisung”.

VIII, 7, 16. Au livre VIII, 6, 14 Augustin raconte qu'il reçut un jour à Milan la visite d'un certain Ponticianus, son compatriote et fervent chrétien. Augustin, pour lors, dans son chemin vers l'Église, était arrivé au point de s'être mis à lire les épîtres de St Paul. Il y rencontra, à sa grande joie, le nom du Christ qu'il avait cherché en vain dans les livres des Platoniciens. Ce n'était déjà plus son incrédulité mais sa conduite morale qui faisait obstacle à son entrée

¹⁾ On pourra s'étonner de lire au commencement du livre onzième cette revue des neuf premiers. Augustin dit ici, en effet, qu'il n'est pas en état et n'a pas le temps de raconter comment Dieu l'a amené au sacerdoce et à l'épiscopat, événements qui précèdent la période dont parle le livre X.

WILLIGER (cfr Aufbau 103—106) en conclut qu'Augustin n'a écrit le livre X que plus tard et qu'il l'a alors inséré entre le neuvième et le onzième. Il aurait ajouté, en vue de la transition au livre XI déjà existant, les mots de X, 43, 70: *considerabo mirabilia de lege tua. tu scis inperitiam meam et infirmitatem meam; doce me et sana me.* Cet arrangement n'est pas impossible; mais on pourrait aussi voir la marche des faits de la façon suivante: après que St Augustin a raconté les bienfaits de Dieu pendant sa vie jusqu'à la mort de sa mère, il interrompt, sur le désir d'autrui, ce récit, pour écrire le livre X. Il reprend ensuite son récit, mais uniquement pour dire qu'il ne va pas le terminer, mais qu'il va faire connaître, après sa situation morale en ± 398, le degré actuel de sa science en fait d'exégèse, comme il le dit déjà à la fin du Xe livre.

dans l'Église. La dernière partie du récit de la conversion d'Augustin se trouve donc sous le signe d'une métamorphose morale. La conversation avec Ponticianus en est un épisode qu'Augustin introduit de la manière suivante (VIII, 6, 13): *et de vinculo quidem desiderii concubitus, quo artissimo tenebar, et saecularium negotiorum servitute quemadmodum me exemeris, narrabo et confitebor nomini tuo, domine, adiutor meus et redemptor meus.* On sait ainsi aussitôt dans quelle lumière Augustin a voulu placer ce récit: il fait partie „des miséricordes de Dieu à son égard.”

Ponticianus parla avec Augustin des Épîtres de St Paul qu'il fut étonné de voir sur son bureau, et la conversation passa ensuite insensiblement au grand ermite Antoine et à la vie monastique qui pour lors commençait à pénétrer aussi en Occident. Augustin ne savait rien à ce sujet et il ignorait également qu'un monastère, sur lequel Ambroise exerçait la surveillance, avait été fondé dans les environs immédiats de Milan. Le récit de Ponticianus fit grande impression sur St Augustin et a grandement contribué à sa conversion définitive. VIII, 7, 16 Augustin décrit la réaction que les paroles de Ponticianus produisirent chez lui: *narrabat haec Ponticianus. tu autem, domine, inter verba eius retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me adtendere, et constituebas me ante faciem meam, ut viderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. et videbam et horrebam, et quo a me fugerem non erat. et si conabar a me avertere aspectum, narrabat ille quod narrabat, et tu me rursus opponebas mihi et inpingebas me in oculos meos, ut invenirem iniquitatem meam et odissem. noveram eam, sed dissimulabam et cohibebam et obliviscebar.*

Nous voici maintenant arrivés à un point qui se montrera de grande importance pour l'examen en cours.

Alternant avec *recordari* et *narrare*, *confiteri* porte sur des faits vus dans la lumière de Dieu. Ici encore une différence

d'accents sera possible. Car l'accent pourra — comme dans le passage cité ci-dessus — être surtout sur le côté divin, spirituel, des faits, mais aussi bien sur leur côté extérieur, historique. Le cas échéant, le récit des Confessions approchera d'un *récit commun*, c'est-à-dire, *non confessant*. Dès lors, la lumière divine, dans laquelle les faits seront placés, ne se trouvera qu'à l'arrière-plan. Cependant la lumière divine restant présente, un tel récit sera encore une *confessio*.

Prenons un exemple. Les paroles de St Augustin : *et veni Mediolanium ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum . . .*, (V, 13, 23), pourraient, abstraction faite de *tuum*, se trouver aussi p.ex. dans une lettre de l'auteur. Cependant, adressées à Dieu, elles aussi, dans des sentiments de *reconnaissance*, elles constituent en effet une *confessio*. Car quand St Augustin dit qu'il a abouti à Milan, ce n'est pas pour lui un fait sans plus, mais il le voit et le rapporte comme un épisode dans sa montée vers Dieu, comme un chaînon dans l'histoire de sa conversion et dès lors comme une *preuve de la providentielle bonté de Dieu*.

Mais ce serait de nouveau beaucoup trop sec de dire que ces paroles sont une „*Lobpreisung*” au sens strict. Louer Dieu, c'est en effet : dire que Dieu est grand et bon. Mais ici St Augustin ne dit que : „J'arrivai à Milan”, bien que ces paroles soient accompagnées des sentiments à l'égard de Dieu, que la louange, au sens propre, répandra en effusion abondante. Il s'ensuit, ici encore, que la traduction „*Lobpreisungen*”, sans qu'elle soit tout à fait fausse, est beaucoup trop succincte et dès lors gêne l'attention pour les nuances contenues dans le livre.

En effet, le caractère complexe de la *confessio* rend possibles toutes sortes de variations : depuis l'histoire presque simplement objective de la vie d'Augustin, depuis la description aussi simplement objective de son état d'âme intellectuel et moral au temps des Confessions, jusqu'aux hauts sommets où la *confessio* devient presque un chant sans mots, un cantique de jubilation en l'honneur de Dieu (cfr.

X, 34, 53: *etiam hinc tibi dico hymnum et sacrificio laudem sacrificatori meo*).

Pour donner une impression d'une telle „histoire presque simplement objective”, mais qui néanmoins sera une *confessio* par les sentiments qui l'accompagnent, citons ici le récit de l'arrestation d'Alypius.

VI, 9, 14. En effet, la *confessio* se rapproche ici d'un simple récit, mais, regardant de près, on aperçoit toujours à l'arrière-plan les sentiments de reconnaissance et d'humilité envers Dieu. Les faits qu'Augustin raconte dans les Confessions ne l'intéressent que pour autant qu'ils prouvent le néant et la culpabilité des hommes, avec, en face, la bonté de Dieu Créateur et Sauveur.

Ainsi, dans le chapitre 8e du livre VI, Augustin avait raconté que tout d'abord on chercha en vain à attirer son ami Alypius au spectacle des gladiateurs. Plus tard cependant, entraîné par des amis, il consentit à s'y rendre et devint un fervent amateur de ces représentations. La raison pour laquelle Augustin raconte ce fait ressort du texte qui vient ensuite: *et inde tamen manu validissima et misericordissima eruisti eum tu et docuisti eum non sui habere, sed tui fiduciam, sed longe postea* (VI, 8, 13).

Dans le chapitre suivant Augustin raconte comment Alypius fut une fois, à tort, saisi comme un voleur. Les deux récits sont reliés l'un à l'autre par le texte suivant: *verum tamen iam hoc ad medicinam futuram in eius memoria reponebatur* (*hoc*, c'est-à-dire: qu'il finit par tourner le dos aux jeux du cirque). *nam et illud, quod, cum adhuc studeret iam me audiens apud Carthaginem ... etc.* Ainsi est marqué tout d'abord, avant même que le récit commence, dans quelle lumière Augustin veut le placer, et pourquoi il l'admet dans ses Confessions: la puissante et miséricordieuse main de Dieu intervient ici pour l'instruction d'Alypius! Dans le récit qui va suivre on trouvera au premier plan les événe-

ments relatés, tandis que l'arrière-plan est formé par la miséricorde de Dieu. Celle-ci néanmoins, dans les faits, va à tout instant attirer l'attention et paraître en pleine lumière :

Nam et illud, quod, cum adhuc studeret iam me audiens apud Carthaginem et medio die cogitaret in foro quod recitaturus erat, sicut exerceri scholastici solent, si visti eum comprehendi ab aeditimis fori tamquam furem, non arbitror aliam ob causam te permisisse, deus noster, nisi ut ille vir tantus futurus iam inciperet discere, quam non facile in cognoscendis causis homo ab homine damnandus esset temeraria credulitate. quippe ante tribunal deambulabat solus cum tabulis ac stilo, cum ecce adulescens quidam ex numero scholasticorum, fur verus, securim clanculo apportans illo non sentiente ingressus est ad cancellos plumbeos, qui vico argentario desuper praeminent¹⁾, et praecidere plumbum coepit. sono autem securis audito submurmuraverunt argentarii, qui subter erant, et miserunt qui adprehenderent quem forte invenissent. quorum vocibus auditis relicto instrumento ille discessit timens, ne cum eo teneretur. Alypius autem, qui non viderat intrans, exeuntem sensit et celeriter vidit abeuntem et causam scire cupiens ingressus est locum et inventam securim stans atque admirans considerabat, cum ecce illi, qui missi erant, reperiunt eum solum ferentem ferrum, cuius sonitu exciti venerant: tenent, adtrahunt, congregatis inquilinis fori tamquam furem manifestum se comprehendisse gloriantur, et inde offerendus iudicii ducebatur.

Il est dit en terminant que, en route pour le tribunal, on rencontra l'architecte en chef des monuments publics qui connaissait intimement Alypius et réussit à bien terminer cette affaire.

Comme on voit, dans ce passage le genre „r é c i t” est fortement accentué, mais ce n'est pas néanmoins une

¹⁾ Pour la situation cfr Sizoo, Toelichting 133. Sur le *forum* on avait construit une *basilica*. Le terrain, sur lequel la *basilica* était bâtie, était plus élevé que le terrain environnant, de sorte que les toits dans la rue avoisinante étaient avec le terrain de la *basilica* sur un même niveau. Pour empêcher qu'on ne passât du *forum* sur ces toits, une grille avait été établie au bord du *forum*.

anecdote sans plus. Les autres aspects de la *confessio* sont bien réellement présents. Il s'agit ici de l'intervention providentielle de Dieu dans des événements de la vie d'Alypius. Et c'est pourquoi ce passage a plein droit de cité dans le livre des Confessions.

Ce qui vient d'être observé à propos de certains récits, s'applique aussi bien à certains des *e x p o s é s* qui reviennent dans les Confessions. L'accent sera ici moins sur les sentiments à l'égard de Dieu (bien que ce soit leur présence à l'arrière-plan qui donnera à l'exposé le caractère d'une *confessio*), que sur les vérités à exprimer. Que l'on lise p.ex. XII, 19, 28.

Dans ce passage celui qui parle c'est un Augustin éclairé de Dieu et certain des vérités qu'il met en lumière. Par lui-même ce texte ne nous révèle presque pas quels sont les sentiments d'Augustin envers Dieu. Aussi faut-il placer ces mots dans un plus large contexte, et se rappeler que d'après la conviction d'Augustin même, la lumière dans laquelle il voit ces vérités lui vient de Dieu. L'accent, il est vrai, est mis sur les vérités elles-mêmes que mentionne St Augustin, mais immédiatement avant (XII, 18, 27), il s'est encore adressé à Dieu comme „Lumière de tous les esprits sincères”, *lux omnium veridicarum mentium*.

Voici les mots de St Augustin: *verum est enim, domine, fecisse te caelum et terram. verum est esse principium sapientiam tuam, in qua fecisti omnia. item verum est, quod mundus iste visibilis habet magnas partes suas caelum et terram brevi complexione factarum omnium conditarumque naturarum. et verum est, quod omne mutabile insinuat notitiae nostrae quandam informitatem, qua formam capit vel qua mutatur et vertitur. verum est nulla tempora perpeti quod ita cohaeret formae incommutabili, ut, quamvis sit mutabile, non mutetur. verum est informitatem, quae prope nihil est, vices temporum habere non posse. verum est, quod, unde fit aliquid, potest quodam genere locutionis habere iam nomen eius rei, quae inde fit: unde potuit vocari caelum et terra quaelibet informitas,*

unde factum est caelum et terra. verum est omnium formatorum nihil esse informi vicinius quam terram et abyssum. verum est, quod non solum creatum atque formatum sed etiam quidquid creabile atque formabile est tu fecisti, ex quo sunt omnia. verum est omne, quod ex informi formatur, prius esse informe, deinde formatum.

Ces passages pourraient être remplacés ou complétés par d'autres. À chaque page des Confessions St Augustin se montre dans la position de quelqu'un qui fait confession envers Dieu. Il y a sans cesse changement de matière, sans cesse aussi changement d'accent. Mais ce qui demeure et assure l'unité dans toute cette variété, c'est le coeur confessant, le *cor confitens*, de St Augustin.

g) Les grandes lignes de la matière des Confessions.

Nous avons défini *confiteri* d'abord comme : parler à Dieu en toute loyauté et d'après des connaissances certaines, en regardant Dieu et toutes choses dans la lumière de Dieu. Ci-dessus on a montré que l'accent sera, tantôt surtout sur les choses comme telles, tantôt surtout sur leur côté divin.

En spécifiant de plus près la notion, nous avons ensuite défini *confiteri* comme : parler à Dieu en toute loyauté, dans la conscience donnée par la Lumière de Dieu que Dieu est le Créateur de tout et le Sauveur de l'humanité ; ce qui implique d'un côté la conscience que l'on n'est par soi-même qu'une créature ignorante qui n'a que son péché en propre, mais en même temps de l'autre que, par la bonté de Dieu, l'on est quelque chose et de plus un „illuminé” et un racheté. Et ci-dessus on a montré que l'accent sera, tantôt surtout sur la nullité et les péchés d'Augustin et des autres hommes, tantôt surtout sur la miséricordieuse bonté de Dieu.

Ainsi on a maintenant une idée de ce que le titre *Confessiones* signifiait pour St Augustin lui-même.

Nous avons toujours supposé que, en partant de ce titre, nous obtiendrions une idée du principal contenu de l'oeuvre. Mais ce ne sera vrai que si le titre est en effet bien choisi et si le contenu s'accorde avec lui. Ce qu'il faudra prouver maintenant.

Il va de soi que nous ne pourrons pas descendre dans

toutes les finesses. Cependant, St Augustin lui-même a rendu l'examen très facile. Si Augustin „confesse", et, dès lors, parle avec humilité et reconnaissance à l'égard de Dieu, il faudra que tout ce qu'il „confesse" ou à propos duquel il „confesse", soit en rapport d'un côté avec les misères humaines, de l'autre avec la miséricordieuse bonté de Dieu. Mais on pourra aussi changer l'ordre des choses. Si tout ce que St Augustin dit ou ce dont il parle dans les Confessions, c'est-à-dire, si toute la matière du livre est toujours en rapport d'un côté avec les misères humaines, de l'autre avec la miséricordieuse bonté de Dieu, il s'ensuit qu'il „confessera" toujours et que le titre du livre s'accorde tout à fait avec le contenu. Or, St Augustin a lui-même, soit par manière de conclusion, soit par manière de programme, indiqué la matière des trois parties principales des Confessions, et à chaque instant elle paraîtra être, d'une façon ou de l'autre, la combinaison de *miseriae humanae* et de *misericordiae divinae*.

Les Confessions se divisent en effet en trois grandes parties: livre I—IX, livre X et livre XI—XIII.

En disant que la matière des neuf premiers livres est formée par la vie de St Augustin jusqu'à la mort de sa mère, on s'exprime trop matériellement. Ce n'est pas ce cours de sa vie comme tel qui l'intéresse. Aussi, quand, au début du livre onzième il jette un regard en arrière sur les neufs premiers il dira: *affectum nostrum patefacimus in te, confitendo tibi miserias nostras et misericordias tuas super nos*. Il y voyait en effet un exemple de la misère humaine et de la miséricorde divine.

Tandis que St Augustin était occupé à composer les Confessions on lui demanda de décrire dans quelles dispositions d'âme il se trouvait pour lors. Il répond à ce désir dans le Xe livre. On pourrait donc croire que ces dispositions intérieures forment la matière du Xe livre. Mais ce serait de nouveau s'exprimer moins exactement. Les dispositions intérieures comme telles n'intéressent pas St Augustin, et

dans l'introduction du livre X il se montre fort contrarié que d'autres s'en enquièrent avec curiosité. Les lecteurs pour lesquels il veut décrire ses dispositions intérieures doivent avoir d'autres intentions. Il faut qu'ils soient désireux de pouvoir se réjouir avec Augustin lorsqu'ils comprendront jusqu'à quel point, grâce à la faveur d'en haut, il a approché de Dieu et qu'ils prient pour lui lorsqu'ils comprendront qu'il est encore retenu par son propre poids (cfr X, 4, 5). Ainsi la matière du Xe livre est clairement marquée. Elle ne comprend pas la disposition intérieure d'Augustin au temps de la composition des Confessions, mais, au moyen de cette disposition intérieure, l'auteur dresse un tableau de la misère humaine et de la miséricorde divine.

Aussi est-ce à cela que tient l'unité de ces deux premières parties. L'histoire de la conversion et la situation morale de l'auteur au temps des Confessions font voir toutes deux combien l'homme est méchant et, par lui-même, rien, mais aussi ce qu'a su faire de lui la bonté divine.

Dans les trois derniers livres nous trouvons un commentaire sous forme de confession sur le commencement de la Genèse. Augustin écrit ce commentaire pour montrer ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas en fait d'exégèse; c'est-à-dire: les premières clartés que Dieu lui a données, et ce qui reste de ses propres ténèbres (*primordia inluminacionis tuae et reliquias tenebrarum mearum*, XI, 2, 2). Ici encore nous trouverons donc le néant humain à côté de la miséricorde divine. Il suit de là qu'entre les diverses parties des Confessions, il y a un lien plus étroit qu'un examen superficiel de la matière des principales parties, n'aurait fait soupçonner.

Mais tout ne vient pas encore d'être dit au sujet de la matière des trois derniers livres des Confessions. Car science et ignorance ne forment pas toute la matière de cette partie de l'oeuvre. Augustin „confesse” les premières clartés données par Dieu et ce qui reste de ses propres ténèbres à l'occasion d'un commentaire-con-

fession sur la première page de la Genèse. La matière des derniers livres est donc en même temps le récit de la création.

Pour montrer sa science et son ignorance en exégèse, St Augustin aurait pu choisir n'importe quel autre passage de la Bible. Pourquoi choisit-il en fait le récit de la création? On peut en donner différentes raisons.

Tout d'abord il était naturel de commencer par le commencement. Augustin dit lui-même qu'il voulait traiter de la loi de Dieu (la Bible) depuis le commencement où furent créés le ciel et la terre, jusqu'au royaume éternel de la sainte Cité (cfr XI, 2, 3).

En deuxième lieu on peut remarquer — nous y reviendrons — que le récit de la création attirait alors l'attention de St Augustin en lutte avec les Manichéens.

Mais toutes ces raisons ne doivent pas faire oublier que le récit de la création était, par lui-même, on ne peut plus qualifié, comme texte servant de base à un commentaire sous forme de *confessio*. Car il fournissait naturellement de nombreux points de départ à quelqu'un qui se sentait, en face de Dieu, un être créé.

Allons encore plus loin. Dans les livres XI et XII les considérations d'Augustin sur la loi de Dieu ne dépassent pas les deux premiers versets de la Genèse: „Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. La terre était informe et vide, et les ténèbres couvraient l'abîme". Il n'est même pas question de la fin du deuxième verset: „et l'esprit de Dieu planait sur les eaux". Déjà St Augustin se rend compte qu'il ne pourra pas continuer ainsi: *quae nostrae vires, quae tempora omnibus libris tuis ad istum modum sufficient?* (XII, 32, 43). Aussi, changeant de méthode, il fera un choix, et, en effet, au XIIIe livre il commence par expliquer le mot divin: „Que la lumière soit".

Cependant, tout-à-coup, il revient alors (XIII, 5, 6) sur les mots laissés de côté dans l'explication du verset 2: „et l'esprit de Dieu planait sur les eaux". C'est qu'une nouvelle perspective s'est ouverte devant lui. Il voit qu'il pourra être court, se borner à la

première page de l'Écriture et réaliser néanmoins son plan de traiter de la loi de Dieu depuis le début où furent créés le ciel et la terre, jusqu'au règne éternel de la sainte Cité. Il écrit XIII, 12, 13: *et (aussi) apud nos in Christo suo fecit deus caelum et terram, spirituales et carnales ecclesiae suae, et terra nostra antequam acciperet formam doctrinae, invisibilis erat et inconposita, et ignorantiae tenebris tegebatur ... sed quia spiritus tuus superferebatur super aquam, non reliquit miseriam nostram misericordia tua, et dixisti: fiat lux; paenitentiam agite.* St Augustin continue ensuite dans la même ligne jusqu'au repos du septième jour, repos dans lequel il voit l'image de notre regne perpétuel avec Dieu. Tout le récit de la création devient ainsi une allégorie montrant l'économie de la grâce divine envers l'humanité misérable et péchéresse. Ici encore les *miserationes divinae* à côté des *miseriae humanae*!

La matière des trois parties des Confessions est donc complètement en rapport avec les misères humaines et la miséricordieuse bonté de Dieu. Le titre du livre s'accorde tout à fait au contenu: toujours St Augustin y „confesse”.

h) De nouveau les constructions.

On a observé que l'accusatif, l'acc. c. inf., et la construction dite analytique manquent très souvent dans les textes cités § 2Ba, et que c'est justement le cas là où *gratias agere* ou *laudare* alternent avec *confiteri*.

Confiteri est, encore une fois, parler à Dieu en toute loyauté, à propos d'une certaine matière, avec l'humilité qui convient au néant et au pécheur qu'est, par soi, l'homme, mais en même temps, avec la reconnaissance envers Dieu, qui convient à l'être créé et racheté. Cependant l'accent pourra être aussi bien sur l'humilité que sur la reconnaissance, et, en outre, aussi bien sur ces sentiments religieux que sur la matière. Toutefois, comme *confiteor tibi* sans aucun complément se rapproche de *laudare* et de *gratias agere*, il s'ensuit que l'accent, bien qu'il puisse être ailleurs, sera de soi sur les sentiments religieux et, entre ceux-ci, sur la reconnaissance. Ce qui prouve encore que la traduction

„Lobpreisungen”, bien qu’elle soit trop sèche, ne peut pas être tout à fait fausse.

i) La difficulté de rendre par un mot français la notion compliquée de *confessio* et de *confiteri*.

Après l’exposé qui précède il est à peine besoin de dire que la traduction de *confiteri* par „confesser”, et de *confessio* par „confession”, est assez défectueuse. Dans l’usage journalier (aussi bien d’ailleurs que dans le latin classique) les deux mots ont rapport à des choses auxquelles on donne le moins possible de notoriété. Donner à „confesser” un sens à peu près identique à louer, remercier, ou raconter des faits avec reconnaissance, est en français un étrange phénomène. Cherchant le mot français qui garderait à *confiteri* et *confessio* la complexité de ses sens, on pourrait proposer: „ne pas taire”. En effet, on peut dire: „Je ne veux pas taire en votre présence ce dont je me souviens” (III, 11, 20), et aussi: „Quand il m’ arrive d’être plus touché du chant que du texte qui est chanté, je ne puis taire que j’ai commis un péché méritant pénitence (X, 33, 50). On peut également dire: „Que je ne taise pas devant Vous Vos miséricordes” (VIII, 1, 1). D’ailleurs, les Confessions elles-mêmes fourniront ici un appui. Augustin écrit en effet (XIII, 24, 36): *placeat autem et confessio mea coram oculis tuis, qua tibi confiteor credere me, domine, non incassum te ita locutum, neque silebo, quod mihi lectionis huius occasio suggerit.*

Cependant on ne pourra pas maintenir la traduction „ne pas taire” dans les passages où *confiteri* est employé avec le datif seulement. De plus, le terme abstrait *confessio* ne peut pas se rendre par un abstrait de „ne pas taire”, ce terme abstrait n’existant pas en français.

Le mieux sera donc de garder „confesser” et „confession”, ou de chercher dans chaque cas particulier des mots rendant le sens prédominant, p.ex. louer, remercier, louange et action de grâces ¹⁾).

¹⁾ Après tout ce qui précède, il va de soi que nous ne pouvons pas être d’accord avec l’opinion de WILLIGER (cfr Aufbau 83), selon lequel *confessio* et

5) *Confiteor tibi in litteris*. Augustin en face des hommes.

Comme Augustin a conscience de n'être pas le seul qui fasse confession à Dieu et comme il sait que sa confession se rapporte aussi à la vie d'autres hommes et à la bonté de Dieu à leur égard, ainsi, tout en s'adressant directement à Dieu, il s'adresse, indirectement, aux hommes. Il y a des textes qui en témoignent. C'est dire qu'Augustin, en écrivant son livre, a pris position à l'égard des hommes. Il nous faudra examiner si cette position a eu une influence sur le contenu des Confessions.

On lit au début du livre X (X, 3, 4): *quo itaque fructu, domine meus, cui cotidie confitetur conscientia mea spe misericordiae tuae securior quam innocentia sua, quo fructu, quaeso, etiam hominibus coram te confiteor per has litteras adhuc, quis ego sim, non quis fuerim? nam illum fructum vidi et commemoravi. sed quis adhuc sim ecce in ipso tempore confessionum mearum, et multi hoc nosse cupiunt, qui me noverunt, et non me noverunt, qui ex me vel de me aliquid audierunt, sed auris eorum non est ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum.*

Ce n'est pas sans raison que ce texte où St Augustin marque si clairement qu'il a aussi en vue d'autres hommes, se trouve au commencement du Xe livre, car ce Xe livre, comme le texte même le dit, est écrit sur le désir de ces nombreuses personnes. Dans un endroit du livre X (37, 62), la pensée des autres est même tellement forte que le *tibi* qu'ailleurs on trouve toujours, explicitement ou implicitement, dans les textes où revient *confiteor*, est, cette fois, laissé de côté. Il s'agit ici du passage déjà cité plus haut: *obsecro te, deus meus, et me ipsum mihi indica, ut confitear oraturis pro me fratribus meis, quod in me saucium conperero.*

Les livres XI—XIII, eux aussi, ont été écrits pour que les hommes les entendent. Dans ces livres St Augustin, s'adressant encore toujours à Dieu, confesse ce qu'il sait et

confiteri se rapporteraient toujours à la *confessio peccatorum* (bien qu'impliquant la *confessio laudis*).

ce qu'il ignore en fait d'exégèse, en essayant une explication de l'Écriture „depuis le commencement jusqu'au règne perpétuel de la sainte Cité". Dans les neuf premiers livres Augustin avait raconté sa vie jusqu'à sa conversion et son baptême à Milan par St Ambroise, et la mort de sa mère Monique survenue peu après, alors qu'elle savait sa tâche ici bas accomplie. Volontiers il aurait continué le récit de sa vie et raconté par quelles voies Dieu l'avait mené jusqu'à la prêtrise et l'épiscopat, mais il se sent impuissant à le faire. De plus, dit-il (XI, 2, 2): *et si sufficio haec enuntiare ex ordine, caro mihi valent stillae temporum.* Il veut donc plutôt entreprendre autre chose, une autre *confessio: et olim inardesco meditari in lege tua et in ea tibi confiteri scientiam et inperitiam meam, primordia inluminacionis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque devoretur a fortitudine infirmitas. et nolo in aliud horae diffluant, quas invenio liberas...* Puis viennent les paroles qui importent: *misericordia tua exaudiat desiderium meum, quoniam non mihi soli aestuat, sed usui vult esse fraternae caritati: et vides in corde meo quia sic est.*

Dans les neufs premiers livres les autres ne sont pas plus oubliés que dans les livres cités.

On peut signaler VIII, 1, 1: *dirupisti vincula mea: sacrificem tibi sacrificium laudis. quomodo dirupisti ea, narrabo, et dicent omnes, qui adorant te, cum audiunt haec: benedictus dominus in caelo et in terra; magnum et mirabile nomen eius.*

Puis IX, 12, 33: *et nunc, domine, confiteor tibi in litteris. legat qui volet et interpretetur, ut volet.*

IX, 13, 37: *et inspira, domine meus, deus meus, inspira servis tuis, fratribus meis, filiis tuis, dominis meis, quibus et corde et voce et litteris servio, ut quotquot haec legerint, meminerint ad altare tuum Monnicae, famulae tuae, cum Patricio, quondam eius coniuge, per quorum carnem introduxisti me in hanc vitam, quemadmodum nescio.*

Et, pour conclure, II, 3, 5: *cui narro haec? neque enim tibi, deus meus, sed apud te narro haec generi meo,*

generi humano, quantulumcumque ex particula incidere potest in istas meas litteras.

Ainsi la pensée de ceux qui écoutent sa confession est vivante aussi au coeur de St Augustin dans les neuf premiers livres. Il y a cependant une différence frappante avec la situation dans le livre X et les livres XI—XIII. Dans ceux-ci le fait qu'il pense aux autres est dès l'introduction formellement et explicitement mis en avant. Tandis que le plus important des textes cités plus haut, II, 3, 5, non seulement ne se trouve pas dans l'introduction du livre I, mais au livre II, et pas même au début mais au chapitre 3 et dans une remarque qu'Augustin fait en passant. Partout dans son oeuvre Augustin a conscience que d'autres sont là pour écouter sa *confessio*, et il veut d'ailleurs qu'il en soit ainsi, mais on n'en a pas moins l'impression nette que, dans les neuf premiers livres, il n'avait pas, dès le début, la volonté aussi explicite qui se fait jour dans les introductions au livre X et aux livres XI—XIII.

Peut-être pourrions nous envisager la chose de la manière suivante: Augustin, dans les 9 premiers livres, a voulu exprimer surtout sa position envers Dieu et envers son sujet, de façon cependant que les hommes puissent l'entendre, tandis que les derniers livres sont écrits expressément pour autrui, en maintenant néanmoins la même position personnelle de St Augustin envers Dieu et envers la matière du livre.

Quels sont ceux qu'Augustin voudrait voir venir entendre sa *confessio*?

Comme on l'a déjà observé, Augustin dit, dans l'introduction aux trois derniers livres, qu'il ne va pas pousser plus loin le récit de sa vie, mais qu'il va „confesser” sa science et son ignorance en fait d'exégèse, en commençant par le récit de la création. Il ne le fera pas uniquement pour lui même, mais il veut aussi être utile à ses chers frères. Les derniers livres devront donc être au service des frères dans la foi. Ces livres renferment un commentaire sur la création, et il y aurait lieu de relever, au

point de vue de l'utilité qui pourrait en résulter, qu'Augustin avait déjà, à plusieurs reprises, traité ce sujet pour armer ses coreligionnaires contre le manichéisme. Les Manichéens admettaient deux forces créatrices, l'une principe de tout bien, l'autre principe de tout mal. Contre cette conception l'opposition catholique devait nécessairement prendre son point de départ dans le récit de la création par un seul Créateur. La première oeuvre d'Augustin sur ce sujet est le *De Genesi contra Manichaeos* (389—390); vient ensuite, en 393, le *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, puis, après 396, les Confessions. Plus tard il a encore par deux fois traité au long la question, mais cela n'intéresse pas notre sujet.

L'exposition contenue dans les livres XI—XIII n'est pas destinée à ces „hétérodoxes". Sans doute eux aussi, s'ils le veulent, peuvent lire l'oeuvre d'Augustin, et peut-être se trouver ainsi amenés à d'autres idées, mais, sauf en ce dernier cas, Augustin ne veut aucunement avoir affaire à eux. Il veut que s'écartent tous ceux qui ont des conceptions insoutenables sur la création du monde, et tous ceux qui croient que Moïse a dit des choses inexactes (cfr. XII, 23, 32) mais il veut aussi voir loin de lui ceux qui, acceptant la vérité des paroles de Moïse, sont d'avis que, même là ou diverses interprétations sont possibles, c'est la leur qui seule peut être juste, et qui ainsi (cfr. XII, 18, 27) pèchent contre la charité. Mais, dit-il, *coniungar autem illis, domine, in te et delecter cum eis in te, qui veritate tua pascuntur in latitudine caritatis, et accedamus simul ad verba libri tui et quaeramus in eis voluntatem tuam per voluntatem famuli tui, cuius calamo dispensasti ea* (XII, 23, 32).

Donc, pour Augustin, peut l'entendre qui veut, mais, à proprement parler, ce qu'il dira n'est destiné qu'à être compris de ses frères dans la foi, et encore de ceux-là seulement qui, par la charité, sont vraiment bons. Bien que ce ne soit nulle part dit explicitement, il est cependant clair que ces derniers sont ceux qui à côté d'Augustin font confession à Dieu, et au sujet desquels

lui-même, comme dans le cas p.ex. d'Alypius, adresse à Dieu d'humbles paroles de reconnaissance.

À la question par qui Augustin veut être entendu, l'introduction au livre X donne la même réponse. Il semble que d'écrire ce livre lui est pénible. On lui a demandé qui il est maintenant au temps de ses Confessions. Mais la race des hommes, observe-t-il, est plus curieuse de la vie d'autrui que désireuse de corriger la leur. Augustin ne se sent nullement enclin à donner par son oeuvre satisfaction à la seule curiosité humaine. De plus, on veut savoir quelles sont actuellement ses dispositions intérieures; mais aucun de ceux qui désirent les connaître, ne peut voir dans son coeur. Et cependant s'il se rend au désir de tous ceux-là ce sera afin d'être cru. *Sed quia caritas omnia credit, inter eos utique, quos conexos sibimet unum facit, ego quoque, domine, etiam sic tibi confiteor, ut audiant homines, quibus demonstrare non possum, an vera confitear; sed credunt mihi, quorum mihi aures caritas aperit.* (X, 3, 3) C'est à ceux-là seulement qu'il veut se faire connaître; ce sont ceux qui, eux, désirent se réjouir avec Augustin, quand ils entendront combien il s'est, par la grâce de Dieu, rapproché de Lui et qui, lorsqu'ils apprendront combien il est encore retenu par son propre poids, l'aideront de leurs prières (cfr. X, 4, 5). Et où trouve-t-il de tels hommes? Parmi ses frères dans la foi, *servi tui, fratres mei, quos filios tuos esse voluisti dominos meos, quibus iussisti ut serviam, si volo tecum de te vivere* (X, 4, 6).

Voyons maintenant les neuf premiers livres.

À la fin du IXe livre Augustin demande à ses frères qui lisent les Confessions de se souvenir à l'autel de Monique et de son mari Patricius. Plus haut, au livre IX, 12, 33 on lit: *et nunc, domine, confiteor tibi in litteris. legat qui volet ... et si est grandi caritate, pro peccatis meis flectat ipse ad te, patrem omnium fratrum Christi tui.* Donc ici se trouve encore l'idée que n'importe qui peut lire les Confessions bien qu'il ait plus spécialement en vue ses frères et particulièrement ceux qui sont animés de charité. Le livre VIII, 1, 1 parle vaguement de

„tous ceux qui Vous adorent”. Mais ce vague est dépassé par le texte du livre II, 3, 5, bien qu’il soit, à titre de déclaration de principe, le texte le plus fondamental des neuf premiers livres. D’après ce texte en effet, les paroles des Confessions s’adressent *generi meo, generi humano*, sans faire même une seule exception. Sans doute, il y a une restriction : „quelque petit que soit le nombre de ceux à qui ces pages viendront en main”. Néanmoins en principe Augustin ne fait aucune exception. Toutefois, la suite du texte montre que St Augustin tient à ce que ses auditeurs viennent se placer à côté de lui dans les mêmes sentiments à l’égard de Dieu. Il dit en effet : *ut quid hoc? ut videlicet ego et quisquis haec legit cogitemus, de quam profundo clamandum sit ad te. et quid propius auri-bus tuis, si cor confitens et vita ex fide est?* Mais il ne pourra arriver à cela que chez ses frères dans la foi et chez ceux qui, sous l’influence de ses Confessions, viennent à résipiscence. En y regardant de près, on retrouve donc II, 3, 5 les mêmes pensées que dans les derniers livres. Mais seule est clairement exprimée l’idée que chacun peut l’entendre, et que, lui aussi, le veut ainsi. Les accents sont ici placés autrement.

Cela s’explique facilement si l’on se rappelle que le fait de penser à autrui n’est pas ici si nettement mis en premier plan, et devient ainsi plus vague, que dans les derniers livres. Il semble qu’à mesure que l’oeuvre avance les indications se précisent.

St Augustin se tient donc devant Dieu comme un frère au milieu d’autres frères. Les hommes pour qui il fait confession à Dieu sont l’objet de son amour fraternel. Il sait qu’il est utile pour eux de se tenir avec lui devant Dieu dans l’humilité et la reconnaissance; c’est pour les y aider qu’il leur rend le service d’écrire les Confessions. Augustin prend donc à leur égard la position d’un frère qui veut servir par son amour.

Toutefois, quelque étrange que cela puisse paraître, cette position n’a, en général, pas d’influence sur le

contenu des Confessions, sauf, naturellement, aux endroits où St Augustin en parle. N'influent sur le contenu d'un livre que les positions qu'on prend à l'égard de certaines valeurs pour exprimer ces positions par des paroles. Expliquons cela par un exemple. Un poète, inspiré par la jeune force que déploie la nature au printemps lui consacre quelques vers. Il fait ensuite cadeau de sa poésie à son ami, lui marquant ainsi son affection, c'est à dire la position prise envers lui, en le rendant témoin de ses impressions de poète en face de la nature. Mais ce sentiment n'influe cependant en aucune façon sur le contenu même des vers. Il en est de même pour les Confessions. Augustin est animé d'un amour dévoué pour ses frères dans la foi, mais ce ne sont que sa reconnaissance et son humilité devant Dieu qu'il veut exprimer dans ses Confessions. Les frères, parce qu'Augustin les aime, pourront en être témoins, et il se servira de ses Confessions pour les édifier, comme le poète pour plaire à son ami lui envoyait sa poésie.

Cependant, quoique la position que prend St Augustin envers les hommes soit sans influence sur le contenu des Confessions comme tel, elle aura beaucoup d'importance pour la manière d'habiller ce contenu.

Supposez qu'Augustin, en confessant, n'ait pas voulu être entendu par d'autres, il aurait alors, à part soi, pu prier en silence, comme il a certainement fait en réalité. Ainsi il dit X, 2, 2: *confessio itaque mea, deus meus, in conspectu tuo tibi tacite fit et non tacite. tacet enim strepitu, clamat affectu.*

Mais sa *confessio* devant Dieu, prononcée à l'oreille des hommes, il l'écrit dans un livre: *volo (veritatem) facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus* (X, 1, 1). Et IX, 12, 33 on lit: *et nunc, domine, confiteor tibi in litteris*. Quand il veut exprimer en paroles sa position envers Dieu, alors, aussi longtemps qu'il prie, à part lui, en silence, un seul mot lui suffira parfois pour concentrer son attention et donner vie à ses sentiments. Mais sa *confessio* ne pourra devenir un moyen d'influencer les autres que lorsque les mots s'uniront pour former une

suite d'idées que d'autres pourront comprendre, et qu'ils exprimeront des sentiments d'une façon que l'oreille soit à même de saisir. Voilà pourquoi Augustin a fait un livre de ses Confessions, un livre avec un commencement et une fin et un développement régulier du contenu. Mais ce contenu n'est, en réalité, rien autre que sa *confessio* faite en silence. Il peut donc écrire X, 2, 2: *neque enim dico recti aliquid hominibus, quod non a me tu prius audieris, aut etiam tu aliquid tale audis a me, quod non mihi tu prius dixeris.*

Ce dont on étudiera ici la forme extérieure, n'est proprement rien d'autre que le livre des Confessions, destiné aux autres. Mais puisque le contenu de ce livre est en réalité le même que celui de la *confessio* faite par Augustin devant Dieu en secret, il n'y a pas lieu de retrancher quoi que ce soit de tout ce qui a été dit au sujet de la position d'Augustin envers Dieu et envers la matière de sa *confessio*.

Ce qui vient d'être dit n'est vrai, cependant, qu'en général. Il y a des textes où la pensée aux autres sera si vive que St Augustin, peut-être sans s'en apercevoir, s'adresse à eux. On peut signaler I, 7, 11, où Augustin dit avoir vu parfois comment un nourrisson jaloux regardait pâle et l'oeil mauvais son frère de lait, bien que le lait coulât abondamment et plus que de besoin. *Sed blande tolerantur haec, non quia nulla vel parva, sed quia aetatis accessu peritura sunt.* Après quoi St Augustin, s'adressant pour un instant au lecteur, ajoute: *quod licet probes, cum ferri aequo animo eadem ipsa non possunt, quando in aliquo annosioreprehenduntur.*

6) *Tibi confiteor scienti deo meo.* Encore une position prise par St Augustin qui n'influe pas sur le contenu de l'ouvrage.

En donnant son livre comme un moyen d'influencer ses frères, Augustin nous place devant un problème. Pourquoi ne s'est-il pas adressé directement à eux? Pourquoi s'adresse-t-il à Dieu? Surtout alors qu'il sait très pertinemment, d'après son propre témoignage, que Dieu n'a pas besoin de

ses paroles pour savoir ce qui se passe dans son coeur?

Ce dernier problème, cependant, peut se poser pour n'importe quelle prière, même pour celle faite en silence. St Augustin parle en détail et systématiquement de la prière — prise ici dans le sens de demande, *oratio* — dans sa 130^e lettre. Elle est adressée à Proba Faltonia, une dame appartenant à une des familles les plus riches et les plus distinguées du monde romain. À cause de l'invasion d'Alaric en Italie elle s'était réfugiée en Afrique et fixée à Carthage. Devenue correspondante de St Augustin elle lui avait demandé d'écrire quelque chose sur la prière à Dieu. C'est la lettre 130, comme Augustin nous l'apprend lui-même dans l'introduction, qui allait acquitter ce devoir de charité. La demande de Proba lui avait été suggérée par les paroles de St Paul, Rom. 8, 26: „Nous ne savons même pas ce qu'il nous convient de demander". Cela explique pourquoi la lettre envoyée en réponse traite de la prière-demande.

L'âme de la prière-demande est le désir du bien éternel, Dieu. Aussi le bref contenu de cette prière ne peut être autre que celui-ci:

*Unam petii a domino, hanc requiram,
ut habitem in domo domini omnes dies vitae meae,
ut contempler delectationem dei, et visitem
templum eius (Ps.26,4).*

* Mais il y a une grosse difficulté qu'on rencontrera aussi dans les Confessions: Dieu sait ce dont nous avons besoin avant même que nous le Lui demandons (cfr. Matth. 6, 8). Et cependant, dit la lettre à Proba, le Sauveur ne nous a pas seulement appris comment nous devons prier, mais nous a encore exhorté vivement à le faire et cela toujours, sans s'arrêter (cfr. Luc. 18, 1). Le sens de ses paroles est que nous devons persévérer dans le désir du Bien éternel, dans les sentiments qui se cachent sous la prière-demande. Cependant, quoique Dieu sache tout, le Sauveur veut — ne nous l'a-t-il pas appris par les mots du *Pater*? — que de temps en temps nous nous adressions à

Dieu par paroles. Et pourquoi? *dominus et deus noster non voluntatem nostram sibi (vult) innotescere, quam non potest ignorare; sed exerceri in orationibus desiderium nostrum quo possimus capere quod praeparat dare. illud enim valde magnum est, sed nos ad capiendum parvi et angusti sumus* (9, 18). Comment cet exercice remplit-il son rôle? St Augustin le dit: Nous nous adressons à Dieu par paroles, *ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus* (sc. *in id quod desideramus intendere*, comme il est dit un peu plus loin), *quantumque in hoc desiderio profecerimus nobis ipsis innotescamus, et ad hoc augendum nos ipsos acrius excitemus*. En priant avec des paroles on concentre son attention sur Dieu (cfr. *admoneamus intendere*) et on ravive à son égard les sentiments qui animent la prière. On exerce ainsi ces sentiments et on peut, en même temps, par le plus ou moins de ferveur de la prière, mesurer dans quelle disposition on est à l'égard de Dieu.

Le même problème se pose au sujet de la *confessio*. Au livre XII, 23, 32 Augustin parle de la faiblesse de son intelligence dans les difficiles questions que soulève l'explication du récit de la création. Il dit vouloir confesser cette faiblesse, bien qu'il sache que Dieu la connaît (*scienti deo meo*). *Mutatis mutandis*, la solution du problème est la même que dans la lettre à Proba. Elle sera de nouveau donnée par les textes fondamentaux II, 3, 5 et XI, 1, 1.

Commençons par II, 3, 5: *cui narro haec? neque enim tibi, deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano ... et ut quid hoc? ut videlicet ego, et quisquis haec legit cogitemus* (cfr. *ut nos ipsos admoneamus ... in id quod desideramus intendere*), *de quam profundo clamandum sit ad te*. Ensuite XI, 1, 1: *numquid, domine, ignoras quae tibi dico ...? cur ergo tibi tot rerum narrationes digero? non utique ut per me noveris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: magnus dominus et laudabilis valde. iam dixi et dicam: amore amoris tui facio istuc. nam et oramus, et tamen veritas ait: novit*

pater vester quid vobis opus sit, priusquam petatis ab eo. affectum ergo nostrum patefacimus in te, confitendo tibi miseras nostras et misericordias tuas super nos.

Au moyen de sa confession en paroles Augustin obtient donc deux résultats: d'abord ce qu'il aurait obtenu aussi en priant à part lui, l'exercice dans la position qui sert de fondement à la *confessio*; et ensuite l'influence exercée sur les autres. Que ses paroles soient ici en vue des autres dites à haute voix et que sa *confessio* paraisse sous forme de livre, n'enlève rien au premier résultat; les paroles sont et restent ce qu'elles étaient, les propres paroles par lesquelles Augustin exerce ses sentiments à l'égard de Dieu.

Aussi est-ce sur cet aspect de la *confessio*, et non sur la présence d'auditeurs que l'introduction au livre I met le plein accent. Dieu lui-même est cause qu'Augustin trouve son plaisir à le louer (*tu enim excitasti ut laudare te delectet*). Tout incline à penser qu'Augustin n'a commencé ses Confessions que pour exprimer et développer encore ses propres sentiments de reconnaissance et d'humilité envers Dieu, quoique, volontiers, il laisse les autres l'écouter, se rendant de plus en plus compte de leur présence. Il est à observer que, sauf pour le Xe livre, on n'a jamais réussi à trouver une raison extérieure de la composition du livre. Avec beaucoup de vraisemblance on met le commencement des Confessions en 397 ¹⁾. Or, c'est en 396 ²⁾ qu'Augustin a vu clairement que, tout ce qu'il y a de bien dans l'attitude de l'homme envers Dieu, c'est à Dieu même qu'il le doit, y compris même le tout premier commencement, c'est-à-dire, le commencement de la foi. Et on a remarqué ³⁾ avec raison que dès lors le moment psychologique était venu d'écrire ces Confessions si remplies en effet de l'idée de la grâce de Dieu.

Selon les textes cités ci-dessus, II, 3, 5 et XI, 1, 1, St

¹⁾ Cfr ZARB, Chronologia 10—17; 43—45, et ZEPF, Confessiones 62—63.

²⁾ Cfr le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, de St Augustin.

³⁾ Cfr ZEPF, Confessiones 62; DE LABRIOLLE, Pourquoi St Aug. a-t-il rédigé des Confessions? 43—47.

Augustin a donc, en écrivant ses Confessions, pris position aussi envers lui-même. Il y a donc lieu, ici encore, de se demander si cette position a eu une influence sur le contenu de l'ouvrage. La réponse est, de nouveau : Non. St Augustin a voulu exercer ses propres sentiments d'humilité et de reconnaissance. Le moyen dont il se servait pour atteindre ce but, n'était autre que l'acte même de sa *confessio*, c'est-à-dire, son livre des Confessions, avec leur contenu et leur forme. Ce contenu étant dès lors, déjà donné, la position que prenait St Augustin envers lui-même en écrivant son livre n'y a donc été d'aucune influence.

7) *Ut liberes nos omnino.*

Comme on l'a observé, Augustin voit une opposition entre la confession à Dieu et le fait de Lui poser des questions, mais il attire là dessus notre attention alors qu'il vient juste d'en poser plusieurs. Il aurait pu en bien d'autres endroits encore faire une remarque semblable. Il y a donc dans les Confessions des parties qui ne sont pas une *confessio*. Il faut cependant se garder en ceci d'exagération, car il y a dans les Confessions bien plus de points d'interrogation que de vraies questions. Le livre fourmille en effet de questions qui, purs artifices de rhétorique, ne sont au fond que d'énergiques affirmations. On peut signaler p.ex. IV, 1, 1 : *quid enim sum ego mihi sine te nisi dux in praeceps? aut quid sum, cum mihi bene est, nisi sugens lac tuum aut fruens te cibo, qui non corrumpitur?* Et V, 7, 13 : *quae procuratio salutis praeter manum tuam reficientem quae fecisti?*

On a pu observer encore une autre opposition qui se place entre la confession et la demande. De même que dans les Confessions on posait des questions à Dieu, ainsi on le prie parfois en Lui exprimant de désirs. Donnons quelques exemples :

XIII, 35, 50 : *domine deus, pacem da nobis — omnia enim praestitisti nobis — pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine vespera.*

IX, 13, 35 : *ego itaque, laus mea et vita mea, deus cordis*

mei, sepositis paulisper bonis eius actibus, pro quibus tibi gaudens gratias ago, nunc pro peccatis matris meae deprecor te; exaudi me per medicinam vulnerum nostrorum, quae pependit in ligno et sedens ad dexteram tuam te interpellat pro nobis. scio misericorditer operatam et ex corde dimisisse debita debitoribus suis: dimitte illi et tu debita sua, si qua etiam contraxit per tot annos post aquam salutis. dimitte, domine, dimitte, obsecro, ne intres cum ea in iudicium. superexultet misericordia iudicio, quoniam eloquia tua vera sunt et promisisti misericordiam misericordibus.

Il ne pouvait en être autrement: le titre *Confessiones* exprimera un dessein général mais ne sera pas une camisole de force. Aussi bien dans la *confessio* que dans la prière-demande et dans les questions posées à Dieu, c'est un homme, un humble rien, qui se tient devant la bonté de Dieu. Augustin a déjà reçu des lumières mais il lui en faut encore beaucoup d'autres, Dieu l'a aidé mais sans l'aide d'autres grâces il ne pourra faire un pas de plus. Quelque reconnaissant qu'il puisse être pour les dons déjà reçus, il est encore loin de l'achèvement dans l'éternel repos ¹⁾.

Il regarde même sa *confessio* comme un moyen d'attirer sur soi la bienveillance de Dieu, dont il a encore grand besoin. Cette idée, qui revient très souvent dans les Confessions, se rencontre p.ex. I, 15, 24: *ne deficiam in confitendo tibi miserationes tuas, quibus eruisti me ab omnibus viis meis pessimis, ut dulcescas mihi super omnes seductiones, quas sequebar, et a me m te validissime et amplexer manum tuam totis praecordiis meis et eruas me ab omni temptatione usque in finem.* Et ensuite XI, 1, 1: *... confitendo tibi miseriae nostras et misericordias tuas super nos, ut liberes nos omnino, quoniam coepisti, ut desinamus esse miseri in nobis et beatificemur in te, quoniam vocasti nos.*

¹⁾ C'est ce qu'a très bien marqué M. WOLF dans son article *Die Eigenart der Konfessionen Augustins*. Toutefois il va trop loin quand (116) il définit *confiteri* comme: „das Reden des homo humilis mit Gott", en y comprenant l'expression du désir qui est caractéristique de la prière-demande.

8) Quelques témoignages en dehors des Confessions.

Nous insérons ici deux textes dans lesquels St Augustin parle lui-même des Confessions et auxquels les explications précédentes peuvent servir de commentaire. L'accord si frappant parle de lui-même.

Tout d'abord un fragment d'une lettre d'Augustin à un des „frères”¹⁾, un certain Darius (Ep. 231, 6): *sume itaque, mi fili, sume vir bone et non in superficie sed Christiana caritate Christiane*²⁾, *sume, inquam, etiam libros, quos desiderasti, confessionum mearum; ibi me inspice, ne me laudes ultra, quam sum, ibi non aliis de me crede sed mihi. ibi me adtende et vide, quid fuerim in me ipso per me ipsum*³⁾. *et si quid in me tibi placuerit, lauda ibi*⁴⁾ *mecum*⁵⁾, *quem laudari volui de me, neque enim me, quoniam ipse fecit nos et non ipsi nos*⁶⁾; *nos autem perdideramus nos, sed, qui fecit, refecit*⁷⁾. *cum autem ibi me inveneris, ora pro me, ne deficiam sed perficiar*⁸⁾.

Ensuite un passage des Rétractations (II, 32): *confessionum mearum libri tredecim et de malis*⁹⁾ *et de bonis meis deum laudant*¹⁰⁾ *iustum*¹¹⁾ *et bonum*¹²⁾ *atque in eum excitant humanum intellectum*¹³⁾ *et affectum*¹⁴⁾; *interim, quod ad me*¹⁵⁾ *adtinet, hoc in me egerunt, cum scriberentur, et agunt, cum leguntur. quid de*

¹⁾ Cfr 54—59.

²⁾ Cfr 54—59.

³⁾ Cfr 29—35.

⁴⁾ Cfr 35—38.

⁵⁾ Cfr 59—63.

⁶⁾ Cfr 29—35.

⁷⁾ Cfr 29—35.

⁸⁾ Cfr 48; 63—64.

⁹⁾ Cfr 30.

¹⁰⁾ Cfr 35—38.

¹¹⁾ Cfr 30.

¹²⁾ Cfr 31.

¹³⁾ Cfr 28—29.

¹⁴⁾ Cfr 52—63.

¹⁵⁾ Cfr 59—63.

*illis alii*¹⁾ *sentiant, ipsi viderint; multis tamen fratribus*²⁾ *eos multum placuisse et placere scio. a primo ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de scripturis sanctis ab eo, quod scriptum est: in principio fecit deus caelum et terram usque ad sabbati requiem.*

Augustin parle encore des Confessions dans le *De dono perseverantiae*, 20, 53, mais comme il ne s'agit là que de quelques mots (*da quod iubes et iube quod vis*, Conf. X, 29, 40 et X, 37, 60), il n'y a pas raison de citer le texte.

9) L'origine de la *confessio*.

Le nombre des questions auxquelles St Augustin a répondu dans ce qui précède est déjà remarquable. Il a dû tenir sa conscience fortement en éveil et s'être constamment interrogé sur la nature et le pourquoi des sentiments qui l'occupaient. Comment ne pas lui en être profondément reconnaissant!

Parmi les nombreux points dont Augustin a voulu se rendre compte en écrivant son livre, il y a aussi l'origine de la *confessio*. Il s'est en effet demandé d'où lui sont venues les dispositions intérieures qui animent son oeuvre, et il répond brièvement et catégoriquement en disant à propos de la Sainte Écriture: *non novi, domine, non novi alia tam casta eloquia, quae sic mihi persuaderent confessionem et lenirent cervicem meam iugo tuo et invitarent colere te gratis* (XIII, 15, 17). Impossible de s'y tromper. C'est avant tout dans la Bible que St Augustin a appris à faire confession à Dieu.

Quand, dans sa route vers la foi, il est parvenu à la dernière étape et qu'il a lu, après les livres des Platoniciens, les Épîtres de St Paul, il s'est rendu compte, comme nous l'avons déjà dit, de la grande différence entre les deux. Au point où nous sommes arrivés, il importe de reconsidérer encore une fois ce passage, VII, 21, 27: *non habent illae paginae vultum pietatis huius, lacrimas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contritum, cor*

¹⁾ Cfr 52—59.

²⁾ Cfr 54—59.

*contritum et humiliatum*¹⁾, *populi salutem, sponsam, civitatem*), *arram spiritus sancti*²⁾, *poculum pretii nostri*³⁾. *nemo ibi cantat: nonne deo subdita erit anima mea? ab ipso enim salutare meum: etenim ipse deus meus et salutaris meus, susceptor meus: non movebor amplius*). *nemo ibi audit vocantem: venite ad me, qui laboratis. dedignantur ab eo discere, quoniam mitis est et humilis corde*⁴⁾. Augustin parle ainsi à propos des Épîtres de St Paul et il explique ses paroles par un choix varié de textes empruntés à plusieurs livres de la Ste Écriture. Mais ce sont les textes tirés des Psaumes qui dominent dans le passage en question par leur nombre et leur étendue. Que cela se produise même ici, alors qu'il est cependant question de la différence entre les livres des Platoniciens et les lettres de St Paul, marque bien le caractère des Confessions. Un seul coup d'oeil sur la liste des textes bibliques insérée par SKUTELLA à la fin de son édition, suffit pour convaincre le lecteur qu'aucun livre de l'Écriture n'est aussi souvent cité que les Psaumes. Aucun livre en effet où il soit si souvent question de confession, ou plutôt où l'on fasse si fréquemment confession à Dieu. Si l'on parcourt les divers passages des Psaumes qui emploient *confiteri* et *confessio* on y retrouvera bien des expressions et des idées que l'oeuvre d'Augustin nous a rendues familières.

Ainsi *confiteor tibi* et *cor* ⁵⁾ dans Ps. 9, 2: *confitebor tibi, domine, in toto corde meo; narrabo omnia mirabilia tua*. À la seconde moitié du verset — à côté dès lors de *confiteri*! — on rencontre même *narrare* ⁶⁾).

¹⁾ Cfr Ps. 50, 19.

²⁾ Cfr Ps. 45, 4 et Apoc. 21, 2.

³⁾ Cfr Rom. 8, 23.

⁴⁾ Cfr Ps. 115, 13.

⁵⁾ Ps. 61, 2—3.

⁶⁾ Cfr Matth. 11, 28—29.

⁷⁾ Cfr En. in Ps. 9, 2: *non in toto corde confitetur deo, qui de providentia eius in aliquo dubitat*.

⁸⁾ Cfr aussi e.a. Ps. 87, 11—12: *numquid (mortui) confitebuntur tibi? numquid narrabit aliquis in sepulchro misericordiam tuam?*

Ps. 34, 18 donne une combinaison de *confiteri* et *laudare*: *confitebor tibi in ecclesia magna; in populo gravi laudabo te*¹⁾.

Au Ps. 31, 5 confession de péché et pardon vont de pair: *dixi: confitebor adversum me iniustitiam meam domino; et tu remisisti impietatem peccati mei*.

Au lieu de *tibi* on rencontre la circonlocution *nomini tuo* dans Ps. 114, 8: *educ de custodia animam meam, ad confitendum nomini tuo*²⁾.

Quant à *recordari* à côté de *confiteri*, on peut signaler un passage qui, sans se trouver dans le Psautier, est très proche des Psaumes, I Paral. 16, 7—12: *in illo die fecit David principem ad confitendum domino Asaph, et fratres eius*.

confitemini domino, et invoke nomen eius;

notas facite in populis adinventiones eius.

cantate ei et psallite ei;

et narrate omnia mirabilia eius.

laudate nomen sanctum eius.

laetetur cor quaerentium dominum.

quaerite dominum et virtutem eius;

quaerite faciem eius semper.

recordamini mirabilium eius quae fecit,

signorum illius, et iudiciorum oris eius.

Faire confession est l'office de chacun et même, dans un certain sens, de toute la création: *confiteantur tibi populi, deus, confiteantur tibi populi omnes* (Ps. 66, 4), et: *confiteantur tibi, domine, omnia opera tua et sancti tui benedicant tibi* (Ps. 144, 10).

Dès lors quand Augustin nous assure que c'est avant tout la Bible qui lui a appris à faire confession, il faut en premier lieu penser au livre des Psaumes. Cependant il ne faut pas oublier que, d'après les *Enarrationes in Psalmos*,

¹⁾ Cfr aussi e.a. Ps. 108, 30: *confitebor domino nimis in ore meo, et in medio multorum laudabo eum*.

²⁾ Cfr aussi e.a. Ps. 139, 14: *verumtamen iusti confitebuntur nomini tuo*.

Augustin n'a pas lu et prié dans ce livre en historien. Quand il peut par hasard appuyer un texte des Psaumes d'un texte du Nouveau Testament, il ne laisse pas passer l'occasion. Par exemple, quand au Ps. 34, 18, déjà cité, il lit: *confitebor tibi in ecclesia magna*, il entend *ecclesia Catholica*, celle répandue dans le monde entier (cfr. *En. 2 in Ps. 34, 10*).

La Bible n'a pas seulement enseigné à Augustin la prière sous forme de confession; elle lui a encore fourni les mots *confiteri* et *confessio* pour la désigner.

D'après le *THESAURUS LINGUAE LATINAE*, durant toutes les périodes de l'histoire du latin, le sens habituel de *confiteri* est: avouer, reconnaître, concéder. Au point de vue chrétien *confiteri*-avouer prend une couleur spéciale dans le temps des persécutions. Devant leurs juges les Chrétiens avouaient qu'ils croyaient en Jésus-Christ, ce qui entraînait pour eux le martyre. Par suite *confiteri* sera employé pour *subir le martyre* et *confessor* pour *martyr*¹⁾.

Chrétiens aussi sont les sens de *confiteri* et *confessio* dont traite le *THESAURUS* IV, 230, 85—321, 31 et IV, 191, 54—77. Nous passons ici à travers les Confessions sur un terrain connu: il s'agit de la *confessio laudis* et de la *confessio gratiarum*.

Comment un mot qui à proprement parler signifie „avouer” a-t-il pu prendre le nouveau sens si singulier de louer et remercier? C'est bien simple. Les vieilles traductions latines étaient très littérales. Ce qui avait été le cas pour la traduction des LXX comparée à l'hébreu, s'est reproduit pour les traductions latines comparées au grec. Les mots *confessio* et *confiteri* correspondent au grec ἐξομολόγησις et ἐξομολογεῖσθαι qui, dans le grec profane, n'ont pas rapport à louange ou remerciement. Les formes hébraïques auxquelles répondent les LXX, viennent toutes de la racine *idh*²⁾. On en déduit la forme *hiphil* (causative): *hodah* et le

¹⁾ Cfr *TEEuwEN*, *Bedeutungswandel* 74—87; *JANSSSEN*, *Kultur u. Sprache* 150—161.

²⁾ Cfr *BROWN-DRIVER-BRIGGS*, *Hebr. Dict.* 392.

mot abstrait *todah* qui tous deux ont presque toujours le sens de louange ou action de grâce. Quelquefois *hodah* a le sens d'avouer. A côté de cette forme *hiphil*, il y a la forme *hithpael* (réfléchie): *hithwaddah*, qui habituellement signifie avouer, mais peut-être une fois remercier ¹⁾. Que s'est-il produit? Les LXX ont toujours rendu les dérivés de *idh* par ἐξομολόγησις, ἐξομολογεῖσθαι de sorte que ces mots ont du se plier à des sens qu'ils n'avaient pas par eux-mêmes, comme, plus tard, les mots *confessio* et *confiteri* dans les traductions latines. Peut être que l'idée d'humilité, commune à avouer, remercier et louer, a ici servi de pont sur lequel les traducteurs ont passé sans trop de remords philologique.

Confiteri et *confessio* sont donc par leur origine, dans le sens de louer et de louange, des mots spécifiquement bibliques, et, ce qui a une grande importance, ils le sont restés. Cet usage si particulier, bien loin d'avoir réussi à pénétrer dans le monde latin en général, n'a même pas pu se faire une place dans le langage commun des chrétiens.

St Hilaire de Poitiers dit dans son exposé du Ps. 66, 6: *invenimus confessionem duplici ratione tractandam: esse unam confessionem peccatorum, ubi in deserto Iordanis confitebantur peccata sua: esse aliam laudationis dei.*

St Augustin y revient aussi à diverses reprises dans ses Sermons et ses *Enarrationes in Psalmos*. Ainsi *En. in Ps. 141, 19: duobus modis confessio intelligitur, et in peccatis nostris et in laude dei. in peccatis nostris nota est confessio, et ita nota omni populo, ut quando auditum fuerit nomen confessionis in lectione, sive in laude dicatur, sive de peccatis dicatur, currant pugni ad pectus. notum est ergo nomen confessionis de peccato: confessionem in laude quaeramus. ubi invenimus? habes in Scripturis: et haec dicetis in confessione: „opera domini universa quoniam bona valde”, ergo hic confessio laudis est.* Et dans *En. in Ps. 78, 17* on lit: *multis iam locis sanctarum Scripturarum*

¹⁾ 2 Chron. 30, 22. Cfr HULST, Belijden en loven 29 n. 7, et BROWN-DRIVER-BRIGGS, Hebr. Dict. sub voce.

insinuavimus confessionem etiam pro laude poni: sicuti est illud: haec dicetis in confessione: „opera domini universa quoniam bona valde”; maximeque illud quod ait ipse Salvator, qui nullum habebat omnino peccatum quod poenitendo confiteretur: confiteor tibi, pater, domine caeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis. Dans l'*En. in Ps. 117, 1*, Augustin dit que la foule de ceux qui sont moins instruits, en entendant prononcer les mots *confessio* et *confiteri*, pensent toujours à la confession des péchés, *ita ut hanc solam dici confessionem in Scripturis sanctis minus erudita existimet multitudo*. On voit donc que *confiteri* et *confessio*, pris dans le sens qu'ils ont dans les Confessions, et par suite aussi le titre du livre, sont bibliques par leur origine et ont toujours gardé une couleur biblique très prononcée. Aussi ce titre est-il, au point de vue de l'usage linguistique, très propre à marquer le contenu du livre ¹⁾.

Mais une question s'impose: ce titre de *Confessiones*, dont certainement pas tous les lecteurs ont pu soupçonner la teneur biblique, est-il vraiment bien choisi? Augustin seul était à même de comprendre à première vue ce que le mot renfermait. Mais c'est cela même qui rend précisément le nom du livre très frappant. N'oublions pas qu'il s'agit ici pour Augustin d'exprimer sa position personnelle ²⁾ envers Dieu! Cependant, Augustin ne laisse pas longtemps ses auditeurs dans l'incertitude au sujet du but de son oeuvre. Déjà l'introduction au livre I est toute pleine de la louange de Dieu, louange à laquelle l'état de pécheur chez Augustin ne fait pas obstacle: *magnus es, domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis*

¹⁾ St Augustin n'oppose ici la *confessio laudis* qu'à la *confessio peccati*. Mais les autres formes de *confessio* se trouvent aussi dans les Psaumes. Cfr p. ex. Ps. 99, 3: *ipse fecit nos, et non ipsi nos*; Ps. 26, 1: *dominus illuminatio mea et salus mea*.

²⁾ Cfr 59—63.

resistis: et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Les deux premières fois que le mot *confiteri* est employé, I, 6, 9 et I, 7, 12, c'est dans un contexte qui en fait de clarté ne laisse rien à désirer:

I, 6, 9: *an irrides me ista quaerentem teque de hoc, quod novi, laudari a me iubes et confiteri me tibi?*

I, 7, 12: *tu itaque, domine deus meus, qui dedisti vitam infanti et corpus ... iubes me laudare te in istis et confiteri tibi et psallere nomini tuo, altissime.*

Après tout ce qui précède, il ne saurait plus y avoir de doute au sujet de l'influence profonde exercée par la Bible, et surtout par les Psaumes, sur les attitudes qui servent de base aux Confessions. L'âme de cette oeuvre est biblique! Mais la matière des Confessions, elle, n'est pas biblique, ou plutôt elle ne l'est que sous un certain aspect. En restant dans les grandes lignes, disons que cette matière se compose, comme nous l'avons déjà vu, de la vie de St Augustin jusqu'à la mort de Monique, de l'exposé de ses dispositions d'âme en \pm 398, d'un compte-rendu de sa science et de son ignorance en fait d'exégèse, du récit de la création, et du même récit vu par allégorie comme une complète économie du salut. Mais tous ces facteurs ne deviennent matière des Confessions que dans la mesure où ils démontrent le néant des créatures, la corruption morale des hommes et la miséricordieuse bonté de Dieu. Et grâce à ce dernier aspect qui domine, cette matière se trouve attirée dans la sphère biblique de la *confessio*. Par elle-même la matière n'est pas biblique, mais sous l'éclairage qu'elle reçoit, et seulement grâce à cet éclairage, elle prend un caractère biblique et se transforme en matière des Confessions.

Le premier qui indiqua ici le vrai chemin est, pour autant que nous pouvons savoir, M. PLATH, dans son article *Die Konfessionen Augustins als Kunstwerk*. D'après lui les Confessions sont „le Psautier d'Augustin”¹⁾ et „tout entier un puissant psaume d'action de grâce”²⁾. L'idée de

¹⁾ „... der Psalter Augustins” (PLATH, *Konf. als Kunstwerk* 550).

²⁾ „... ein einziger gewaltiger Dankpsalm” (PLATH, *Konf. als Kunstwerk* 551).

PLATH était une première intuition ayant cependant besoin d'être développée, mais il était, sans aucun doute, dans le bon chemin. Cependant son article a trouvé peu d'écho. MISCH s'en est occupé, mais il semble lui avoir attribué si peu de valeur que presque tout ce qu'il en cite, tombe à faux. D'après lui PLATH aurait dit que les Confessions sont „un long psaume de pénitence”, tandis que PLATH dit: „tout entier un puissant psaume d'action de grâce”. Puis l'article de PLATH aurait paru dans les *Protestantische Monatshefte*; tandis qu'on le trouve dans les *Deutsch-evangelische Blätter*. Au lieu de 1900, il faut lire 1901. Le titre serait *Der Stil von Augustins Bekenntnissen*, mais il est en réalité *Die Konfessionen Augustins als Kunstwerk* ¹⁾.

GEORG MISCH ²⁾ lui-même a voulu donner aux Confessions une place parmi les autobiographies de l'antiquité gréco-romaine. Le chapitre que MISCH dans sa *Geschichte der Autobiographie* (I, *Altertum*) a consacré aux Confessions, est, sans contredit, parmi ce qu'on a écrit de mieux sur elles. Mais MISCH se trompe pour le fond. Les Confessions ne sont pas à leur place dans son livre, ou ne doivent y entrer que par une porte de côté. Il est d'ailleurs frappant que MISCH lui-même voit dans cet écrit d'Augustin, ni plus, ni moins, qu'une révolution en matière autobiographique. Il fait, à ce sujet, les observations suivantes:

1) Les Confessions d'Augustin furent le premier ouvrage autobiographique dans lequel le traitement de la matière a été déterminé par une conception de la vie dominant en souveraine; ³⁾

2) Au centre de cette conception de la vie on trouve non pas l'individualité personnelle d'Augustin, mais l'être divin souverain et les relations de l'homme avec lui; ⁴⁾

3) Cette autobiographie est en même temps un exercice pratique de vie religieuse, c'est-à-dire qu'on jubile, remercie, prie, avoue ses péchés, confesse et cela face à Dieu ⁵⁾.

¹⁾ Cfr MISCH, Autobiographie 337.

²⁾ Cfr Autobiographie 402—440.

³⁾ Cfr Autobiographie 410.

⁴⁾ Cfr Autobiographie 413—414.

⁵⁾ Cfr Autobiographie 414.

Or, d'après tout ce qui précède, il est évident que les trois éléments indiqués qui feraient des Confessions une révolution en matière d'autobiographie, tiennent très intimement au fait même qu'elles sont des *Confessiones*. C'est justement parce qu'elles le sont que tout ce dont on y traite est placé dans la lumière de la bonté divine, en face du néant et des péchés de l'homme (cfr. les deux premiers points). Et c'est aussi à cause de cela, qu'on s'adresse à Dieu même dans les Confessions (cfr. le dernier point). Mais nous pouvons aller plus loin. Tout juste parce que les Confessions sont des *Confessiones*, il y a dans cette oeuvre place aussi pour le récit de la création. Impossible au contraire de le faire servir pour une autobiographie. C'est ce que MISCH a très bien vu lui-même. Il fait la remarque que l'intérêt pour l'ordre objectif et éternel du monde va chez Augustin de pair avec les considérations personnelles contenues dans les livres précédents ¹⁾. Mais il est ainsi, selon MISCH, fait violence au caractère propre de l'autobiographie comme libre genre littéraire ²⁾. Aussi les trois derniers livres seraient, de l'avis de MISCH, une trahison du genre, et quand, dans un large exposé du contenu des Confessions ³⁾ il garde le silence sur ces trois derniers livres, il est pleinement conséquent avec lui-même. Cependant on peut facilement leur faire place dans le cadre de la *confessio*. Ils sont sous forme de confession une explication du récit de la création, création qui est une preuve de tout premier rang du néant de la créature avec en face la bonté créatrice de Dieu, et aussi, par interprétation allégorique, de la culpabilité des hommes avec en face la gracieuse miséricorde de Dieu sur eux.

Par suite nous sommes d'avis que les Confessions doivent être regardées, non comme une autobiographie, mais comme une oeuvre *sui generis*, quoique ayant des contacts matériels avec l'autobiographie.

¹⁾ Cfr Autobiographie 415.

²⁾ Cfr Autobiographie 415.

³⁾ Cfr Autobiographie 421—440.

Contre MISCH, BÖHMER¹⁾ a fait remarquer que la manière d'exploiter, dans les Confessions, la matière autobiographique qui s'y trouve incontestablement, fait trop peu penser à une autobiographie. Ainsi on apprend seulement au livre II, 3, 5, et tout à fait en passant, qu'Augustin est né à Tagaste. Le nom de son père Patricius n'est mentionné qu'au livre IX, 9, 19, également en passant, à l'occasion de la mort de Monique. Ces faits et d'autres semblables auraient eu une toute autre place dans une vraie autobiographie. BÖHMER va donc aussi, et, selon nous, tout à fait à bon droit, jusqu'à regarder les Confessions comme une oeuvre originale. En voulant préciser le *genus*, il a proposé comme traduction de *Confessiones*, le terme trop peu nuancé de „*Lobpreisungen*”.

MAX ZEPF²⁾ revint à l'idée de MISCH, et donna aux Confessions une place parmi les autobiographies de l'Antiquité. Il s'arrête, il est vrai, pour un instant au curieux titre de l'ouvrage, mais il n'y trouve pas grande lumière. *Confiteri* en effet n'a que dans quelques cas le sens de louer, et il en est de même pour le sens d'avouer les péchés. Pour le reste les textes où l'on rencontre *confessio* et *confiteri* nous apprendraient seulement qu'il faut donner à l'idée un sens beaucoup plus large³⁾. Nous laissant sur cette vague donnée, ZEPF s'engage dans d'autres chemins. Plus minutieux que MISCH il va dans l'héritage autobiographique de l'Antiquité chercher une combinaison mélange d'autobiographie, d'action de grâces et de confession de péchés. Il croit l'avoir trouvée dans l'union de l'arétagologie — biographie d'un thaumaturge — avec l'hymne religieuse. Mais ZEPF doit faire l'aveu suivant: „Cependant, la clef de voûte de cette évolution n'est formée que par les Confessions d'Augustin. C'est seulement en elles que ce nouveau genre trouvera son τέλος. Il fallait d'abord un Augustin”⁴⁾. De plus il y a lieu de se demander ici aussi

1) Dans son article *Die Lobpreisungen des Augustinus*.

2) Dans *Augustins Confessiones*.

3) Cfr ZEPF, *Confessiones* 5.

4) „Doch der Schlussstein dieser Entwicklung bilden erst die augustini-

comment on pourra dans ce „nouveau genre” donner une place aux trois derniers livres. Et enfin cette ingénieuse construction ne tient pas devant la simple et lumineuse observation d'Augustin qu'en matière de confession aucun autre livre ne l'avait inspiré autant que la Bible.

EDER ¹⁾ n'a pas su non plus se dégager de l'opinion que les Confessions appartiennent au genre autobiographie, tout en reconnaissant, comme MISCH, et contre ZEPF: „elles sont tout à fait une innovation incomparable” ²⁾. La question a donc fait peu de progrès pendant les 38 ans qui séparent l'étude de MISCH de l'article d'EDER ³⁾.

Cependant MISCH et ZEPF ont tous deux, bien que pour des raisons différentes ⁴⁾, envisagé la possibilité de ramener les Confessions aux Psaumes, mais après un examen plus attentif ils l'ont nettement écartée.

MISCH nie la possibilité en question parce que dans les Confessions, malgré les 300 citations du Psautier, souffle un tout autre esprit ⁵⁾. Il écrit au sujet des Confessions: „Dieu, dans les Confessions, n'est pas seulement toujours présent en tant que but, mais aussi comme quelqu'un qui prend, continuellement, une part active dans les événements, comme une personne de laquelle l'âme s'efforce de s'approcher en parlant et en priant” ⁶⁾. Et ailleurs il mentionne comme une des particularités du livre, qu'il „exprimait

schen Confessiones, erst in ihnen findet dieses neue literarische Genos sein τέλος .. es musste erst ein Augustinus kommen!” (ZEPF, Confessiones 88).

¹⁾ Dans son article *Eigenart und Glaubwürdigkeit der Confessiones des heiligen Augustinus*.

²⁾ „... sie sind durchaus eine unvergleichliche Neuschöpfung” (EDER, *Eigenart* 611).

³⁾ Indépendamment, comme il semble, de PLATH, LANDSBERG écrit (1939): „Les Confessions sont, avant tout, un hymne de grâce, un grand psaume inspiré par l'esprit des Psaumes de David” (Confession de St Augustin [9]). Au contraire SZOO (1948) parle encore des Confessions comme d'une autotigraphie sous forme de prière (Toelichting 23).

⁴⁾ MISCH en réagissant contre PLATH; quant à ZEPF cfr. plus loin 139

⁵⁾ Cfr Autobiographie 337.

⁶⁾ „Gott ist nicht nur als Ziel, sondern als ständiges Agens gegenwärtig, als gegenüberstehende Person, zu der sich die Seele im Gespräch und Gebet emporringt” (MISCH, Autobiographie 420).

comment l'âme se trouve elle-même dans sa „*Wesensgemeinschaft*” avec Dieu”¹⁾. Dans les Psaumes, au contraire, c'est „l'antinomie du pécheur à l'égard du Seigneur”²⁾ qui est représentée.

Cette dernière assertion nous semble témoigner d'une vue bien étroite. Mais il n'appartient pas à notre dessein d'établir la différence qu'il y aurait entre l'esprit des Confessions et l'esprit des Psaumes, tel que ce dernier a été jadis saisi par les Juifs mêmes. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de l'établir, la question n'étant point ici à sa place. Ce qu'il importe de savoir ce n'est pas ce que „David” a voulu dire, mais ce qu'Augustin a lu dans ses paroles. On a déjà signalé qu'au Ps. 34, 11 il comprend *ecclesia* comme s'il était question de *ecclesia Catholica*. Généralement, dans les *Enarrationes in Psalmos*, Augustin interprète le Psautier aussi et même surtout en se plaçant dans la nouvelle économie du salut. Voici encore un exemple: Au sujet du Ps. 129, 6: *a vigilia matutina speret Israël in dominum*, Augustin remarque que c'était très justement dit, parce que le Christ est ressuscité *a vigilia matutina* et que le „corps” doit espérer ce qui s'est auparavant réalisé pour la „tête”.

Parmi les „éclats terrifiants du langage des Psaumes”³⁾ il faut certainement compter Ps. 75, 8: *tu terribilis es*, et Ps. 75, 12: *vovete et reddite domino deo vestro, omnes qui in circuitu eius sunt offerent munera terribili*⁴⁾. Dans cette offrande de présents au Dieu terrible, Augustin ne voit pas un hommage servile rendu à un Dieu regardé comme un despote oriental. Il met le texte en relation avec Ps. 2, 11: *exultate ei cum tremore*, et joint *exultate à terribili: terribili exultate cum tremore* (*En. in Ps. 75, 18*). Il peut lire ainsi dans le Psaume

¹⁾ „... das Sichfinden der Seele in ihrer Wesensgemeinschaft mit Gott ... (MISCH Autobiographie 337).

²⁾ „... der Gegensatz des Sünders zu dem Herrgott ...” (MISCH, Autobiographie 420).

³⁾ „... erschütternde Ausbrüche der Psalmensprache ...” (MISCH, Autobiographie 337).

⁴⁾ C'est, comme plus haut au Ps. 129, 6, la leçon suivie par St Augustin dans ses *Enarrationes*.

une pensée qui lui est chère. Dieu est à la fois pour nous un sujet de joie et de crainte; la joie doit toujours être mêlée de crainte, mais toujours aussi la crainte mêlée de joie. Or, nous retrouvons cette pensée à diverses reprises dans les Confessions. Ainsi, p.ex., XI, 9, 11: *quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum. sapientia, sapientia ipsa est, quae interlucet mihi, discindens nubilum meum ...* C'est le cas d'appliquer ce que MRSCH disait de la „*Wesensgemeinschaft*” de l'âme et de Dieu dans les Confessions (*inardesco, in quantum similis ei sum!*); mais cette application est également justifiée pour le texte du Ps. 76, 12 tel qu'Augustin le comprenait.

Le même lien étroit entre les Confessions et les Psaumes, vus sous l'angle auquel se place Augustin, se constate en comparant Conf. IV, 1, 1 et *En. in Ps. 94, 4* et 105, 2. Augustin dit Conf. IV, 1, 1: *ego tamen confitear tibi dedecora mea in laude tua*. Quant au Ps. 105, le 1^{er} verset dit: *confitemini domino quoniam bonus*, ce qui, semble-t-il, s'applique à une *confessio laudis*. Mais Augustin a remarqué que dans le même Psaume, quelques versets plus loin, il est dit: *peccavimus cum patribus nostris, iniuste egimus, iniquitatem fecimus*. On trouve donc dans ce Psaume la *confessio laudis* jointe à la *confessio peccatorum*. Comment les accorder? Dans l'*En. in Ps. 94, 4* Augustin dit: *antequam veniat, nos confitendo damnemus quod fecimus, ut ille quod coronet non quod damnet, inveniatur. numquid autem et hoc non pertinet ad laudem dei, quando confiteris peccata tua? imo vero maxime pertinet ad laudem dei. quare maxime pertinet ad laudem dei? quia tanto amplius laudatur medicus, quanto plus desperabatur aegrotus*. Que l'on compare en outre les paroles des Confessions ci-dessus citées avec le texte que voici tiré de l'*En. in Ps. 105, 2*: *etiam cum sua quisque confitetur peccata, cum dei laude confiteri debet; nec aliter pia est confessio peccatorum, nisi non desperans, et poscens misericordiam dei ... potest ergo esse laus dei vera et pia, ubi non sit confessio peccato-*

rum; quae laus multo crebrius in Scripturis confessio vocatur: nulla est autem peccatorum confessio pia et utilis, ubi non laudatur deus, sive corde sive etiam ore atque sermone.

ZEPPF aussi a examiné s'il était possible de trouver dans les Psaumes l'origine des Confessions; mais comme MISCH il a rejeté cette opinion ¹⁾. Lui aussi voit une grande différence entre l'esprit des Confessions et celui des Psaumes. Les Psaumes, dit-il, ne donnent pas un exposé concret, réaliste; ils sont compassés, cérémonieux et conventionnels. Admettons — *datur non conceditur* — que ce point de vue soit parfaitement exact. Cela prouverait donc que les Confessions ne sauraient être un Psaume. Mais nous ne prétendons nullement qu'elles le soient. Nous voulons seulement affirmer que les positions intérieures qui servent de base aux Confessions, comme Augustin l'indique clairement lui-même, ont été apprises dans la Bible. Avec ces positions intérieures St Augustin se place devant des faits concrets de sa vie personnelle, de celle d'autrui et, en outre, en face du récit de la création pris au sens littéral et allégorique; tout cela mis dans une lumière biblique spéciale qui en fait une matière dont on peut parler à Dieu sous forme de *confessio*.

Les Confessions ne sont pas une autobiographie bien qu'elles aient matériellement avec ce genre des points de contact, et elles ne sont pas non plus un Psaume, bien qu'elles aient leur source dans les Psaumes. Elles sont une oeuvre *sui generis*.

Le fait qu'Augustin, dans la grande prière que sont les Confessions, se place, avec des sentiments intimes empruntés aux Psaumes, devant des événements de sa propre vie, rend particulièrement intéressant un passage du IX^e livre qui décrit les premiers essais de cette manière de prier. Cela se passe peu après la conversion de St Augustin. Il est en compagnie de sa mère, de son ami Alypius, de son fils Adéodat et de quelques autres dans la propriété de Cassi-

¹⁾ Cfr ZEPPF, Confessiones 76.

ciacum. En attendant le jour où il sera reçu dans l'Église catholique, il réfléchit, il discute, il donne des leçons et il prie. Or, Augustin dit au livre IX, 4, 8 des Confessions: *quas tibi, deus meus, voces dedi, cum legerem psalmos David, cantica fidelia, sonos pietatis excludentes turgidum spiritum, rudis in germano amore tuo, catechumenus in villa cum catechumeno Alypio feriat, matre adhaerente nobis muliebri habitu, virili fide, anili securitate, materna caritate, christiana pietate! quas tibi voces dabam in psalmis illis et quomodo in te inflammabar ex eis et accendebar eos recitare, si possem, toto orbi terrarum adversum tyfum generis humani! ... vellem, ut alicubi iuxta essent tunc (Manichaei) et me nesciente, quod ibi essent, intuerentur faciem meam et audirent voces meas, quando legi quartum psalmum in illo tunc otio, quid de me fecerit ille psalmus ... audirent ignorante me, utrum audirent, ne me propter se illa dicere putarent, quae inter haec verba dixerim, quia et re vera nec ea dicerem nec sic ea dicerem ... quomodo mecum et mihi coram te de familiari affectu animi mei.* Nous voyons donc ici déjà Augustin prier avec les Psaumes et parler à Dieu de faits d'expérience personnelle, dans l'esprit des Psaumes.

Cependant, les mots cités n'autorisent pas à conclure que cette manière de prier est une trouvaille personnelle de St Augustin. Il se pourrait fort bien que ce fût une méthode plus généralement répandue d'élever son âme vers Dieu, et qu'on a appris à Augustin, lors de son adhésion à l'Église, à prier de cette façon. Quoiqu'il en soit, Augustin n'était certainement pas le seul à la pratiquer. Parmi les Oeuvres de St AMBROISE se trouve le *De Lapsu Virginis liber unus* ¹⁾, attribué par quelques-uns à AMBROISE même, par d'autres à NICETAS DE REMESIANA, le poète du *Te deum* ¹⁾. À la fin du *De Lapsu Virginis* il y a une longue prière offerte à la vierge en question, qui se compose de textes bibliques appropriés à son cas et que l'auteur a réunis ensemble par des mots qui lui sont propres. En voici quelques spécimens. Tout

¹⁾ Cfr MANUCCI, Patrologie II, 231.

d'abord 10, 46: *non est qui consoletur me. o quam acerbus fructus luxuriae! amarior felle, crudelior gladio. quomodo facta sum in desolationem? subito defeci, peri propter iniquitatem meam . . . ; ideo in civitate domini nullificata est imago mea. deletum est de libro vitae nomen meum, facta sum sicut noctua in domicilio, sicut passer unicus in aedificio. Et la conclusion: deus virtutum, da poenitentiae effectum, confessioni perseverantiam; ne me induret deceptor animae. hoc mihi donum, hanc mihi gratiam de tuo fonte praestari cupio, deus; ut in aeternum tibi confitear; qui vivis et regnas in Trinitate in saecula saeculorum. amen.*

10) Textes dans lesquels *confiteri* n'est pas caractéristique pour l'usage de ce verbe dans les Confessions.

À la fin du § 2 on a cité 4 textes renfermant le mot *confiteri*, mais non le *confiteri* typique des Confessions.

Au livre, I, 11, 17 *confiteri* n'est pas suivi de *tibi* mais de *te*. D'après le *THESAURUS LINGUAE LATINAE* (IV, 230, 31—83), c'est la construction la plus usuelle pour la *confessio fidei*. Les paroles de St Augustin font sans doute allusion au fait qu'au baptême on récitait le symbole dans lequel il y avait une confession de foi à l'oeuvre rédemptrice de Jésus-Christ. Il va de soi que partout dans les Confessions la foi en Dieu et en Jésus-Christ est présupposée. Sans la foi Augustin n'aurait pas pu être aussi certain de la conduite si providentielle de Dieu à son égard. C'est pour cela qu'il dit dans l'introduction aux Confessions: *credo, propter quod et loquor* (I, 5, 6). Mais le fait que les sentiments qui sont à la base des Confessions supposent la foi et qu'elles sont en ce sens une confession de foi, ne transforme pas encore les Confessions en une *confessio fidei* au sens technique du mot ¹⁾).

Nous avons encore, comme n'étant pas typiques pour les Confessions, mis à part 3 textes dans lesquels la *confessio*

¹⁾ C'est néanmoins, pour ce qui regarde les livres X—XIII, l'opinion de WUNDT, dans son article *Augustins Konfessionen* (179—190). Les vues de WUNDT ont été très bien critiquées par WOLF (cfr Eigenart, 104).

n'était manifestement pas tributaire de sentiments religieux envers Dieu.

Le livre, V, 7, 12 relate la rencontre d'Augustin avec le Manichéen Faustus. Ce dernier, avait-on assuré à Augustin, saurait certainement résoudre ses grandes difficultés contre la doctrine des Manichéens. Mais il parut que Faustus était un homme affable et un charmant causeur, mais pas de taille à tenir tête aux objections d'Augustin. C'est ce que Faustus reconnut d'ailleurs lui-même, et c'est à l'aveu qu'il fit que se rapportent les deux *confiteri* employés ici par St Augustin.

L'autre *confiteri*, IX, 7, 16, n'est pas non plus de caractère religieux. Dans ce passage est raconté ce qui arriva lors du transfert des corps des martyrs Gervais et Protais: *cum enim prolata et effossa digno cum honore transferrentur ad Ambrosianam basilicam, non solum quos inmundi vexabant spiritus confessis eisdem daemonibus sanabantur, verum etiam quidam plures annos caecus civis civitatis notissimus.*

Nous sommes ainsi parvenu à la fin du chapitre. Nous avons cherché à établir par les Confessions elles-mêmes ce que le titre du livre renfermait pour Augustin personnellement afin de mieux comprendre ainsi ce qu'il a voulu dire dans cette oeuvre. C'est l'emploi des mots *confessio* et *confiteri* qui nous a montré le chemin. Les textes dans lesquels ces mots étaient employés nous ont permis de jeter un regard sur le trésor de sentiments spirituels et religieux que renfermait le coeur de St Augustin. Un livre, quel que soit son auteur, doit avoir pris racine dans le coeur de celui qui l'a écrit, mais les racines des Confessions ont, elles, pénétré jusqu'aux dernières profondeurs de l'âme humaine que seule la chaude et vivifiante lumière de Dieu peut rendre visibles à nos yeux.

CHAPITRE II

LA FORME

§ 1. Introduction

Dans le chapitre premier de ce livre nous avons essayé de pénétrer jusque dans l'âme de St Augustin, et d'atteindre ainsi jusqu'au fond où le contenu des Confessions avait ses racines. Nous avons pu ainsi nous rendre compte, dans les grandes lignes, de ce que l'évêque d'Hippone avait voulu faire entendre dans son livre. Pour appuyer et illustrer ce qui avait été dit, nous avons aussi, dans le premier chapitre, examiné de plus près quelques passages des Confessions ¹⁾.

Nous avons maintenant à nous occuper de certains aspects importants de la forme extérieure, afin d'en montrer la relation avec le contenu de l'oeuvre. Notre livre ne vise pas à être une stylistique complète des Confessions. Dans le chapitre précédent nous n'avons attiré l'attention que sur quelques grandes lignes du contenu; dans celui-ci, nous voulons de même nous borner à ne relever que les principaux éléments qui donnent en fait de style, une place tout à fait à part aux Confessions parmi les écrits de St Augustin. La démonstration du lien étroit existant entre les grandes lignes du contenu et de la forme servira ainsi de clef de voûte à notre étude.

Il y a en effet une relation étroite entre la vie intérieure qu'on exprime par des paroles, et la manière de l'exprimer. Chacun se rend compte que, par exemple, un simple récit diffère entièrement, pour ce qui regarde la forme, d'une

¹⁾ V, 1, 1 (cfr 37); X, 27, 38 (cfr 38); VIII, 7, 16 (cfr 41); VI, 9, 14 (cfr 44) et XII, 19, 28 (cfr 45).

poésie lyrique. Il est clair, pour un chacun, que la différence de forme tient étroitement à ce que les auteurs du récit et des vers ont voulu exprimer en paroles quelque chose d'entièrement différent. Le poète lyrique a voulu couler ses impressions subjectives dans la musique des mots; le conteur a raconté son histoire comme si elle s'était passé en réalité, en dehors de sa propre subjectivité. Le poète, sortant à peine de lui-même, sera bref et se contentera parfois d'un demi-mot; le conteur se mettra au large pour donner aux faits à raconter l'apparence de la réalité objective.

Mais si un contenu lyrique exige une forme lyrique, et si une forme épique convient à un contenu épique, il faut qu'il y ait, dans les éléments formels, des qualités qui les rendent aptes à exprimer l'un et inaptes à exprimer l'autre. Revenons encore un moment à l'exemple qui nous a servi au chapitre premier, pour éclaircir le sens du mot contenu. Quand celui pour qui la chute des flocons de neige était un spectacle agréable s'écria en sortant: „Bravo! il neige!”, il exprima ainsi sa joie. Un autre, auquel la neige aurait repugné, ne se serait pas servi de cette même expression. Il aurait plutôt dit quelque chose comme ceci: „Voilà qu'il neige de nouveau!” Les mots: „Bravo! il neige!” ont une qualité qui les rend aptes à exprimer la joie, mais il leur manque ce qui est propre à exprimer le dégoût.

Cependant ceci n'exclut pas qu'un élément de style puisse avoir à la fois des qualités diverses et, par conséquent, être employé de diverses manières. Comme explication nous voulons donner quelques exemples.

Une même peinture peut servir pour décorer des salles tout à fait différentes, et pour des raisons totalement diverses. Elle conviendra par exemple très bien dans cet entourage-ci, parce que le rouge est dominant dans le tableau, dans celui-là parce qu'elle a un cadre large et massif. L'usage qu'on en fait pour décorer l'une des deux salles mettra en valeur l'une des deux qualités. L'autre restera néanmoins, mais *in germine*; elle demeurera inutilisée. Toutefois elle fournira la possibilité de placer la peinture dans l'autre entourage.

Il en est de même en littérature. On a déjà fait remarquer souvent que la langue du poète et la langue du peuple se touchent ¹⁾. C'est ainsi que la langue souple du peuple flamand devient poésie dans la bouche de Gezelle, mais non sans qu'il dût y verser son propre charme poétique ²⁾.

La possibilité d'employer un seul et même élément de style en des milieux différents et pour des raisons à chaque fois différentes, a une conséquence importante pour la méthode à suivre dans un examen comme le nôtre. Ce n'est qu'avec une grande circonspection, qu'on pourra interpréter les éléments de style d'une oeuvre déterminée par l'usage qui en est fait ailleurs, fût-ce par le même auteur. Quand on a, par exemple, établi que la construction des phrases sous forme de parataxe est un élément populaire dans les *Sermones* d'Augustin, il ne faut pas en conclure que la parataxe joue le même rôle dans les *Confessions*. On ne doit pas détacher un élément de style du tout dans lequel il est employé.

Ce principe pourrait encore se formuler ainsi: il ne faut pas séparer un élément de style du groupe auquel il appartient. Si la parataxe est un élément populaire dans les *Sermones* de St Augustin, il va de soi qu'on pourra encore signaler d'autres aspects populaires dans sa manière de prêcher. Et quelles que soient les autres qualités que chacun de ces aspects puisse renfermer, elles se ressembleront dans les *Sermones* par leur caractère populaire, et formeront par là, mais aussi uniquement par là, un groupe cohérent. Il sera donc nécessaire, en examinant la forme d'une oeuvre littéraire, de laisser les éléments de style dans leur groupe et de les interpréter dans cet enchaînement.

En faisant mieux connaissance avec la forme extérieure des *Confessions*, nous serons amenés à constater qu'on y peut signaler deux groupes importants d'éléments de style. Ces éléments forment un curieux contraste, comme on le

¹⁾ Cfr p. ex. JANSSEN, *Dichtertaal* 36.

²⁾ Mais il ne faut pas trop schématiser. La langue de Gezelle n'est pas si exclusivement poétique que le peuple flamand ne s'y reconnaisse.

verra clairement en les comparant avec la forme extérieure d'autres oeuvres de St Augustin. Il n'est pas possible, évidemment, de soumettre à cet examen toute l'oeuvre littéraire d'Augustin. Il faut faire un choix et c'est la Cité de Dieu qui vient alors tout d'abord à la pensée, les Confessions et la Cité de Dieu étant en effet les deux oeuvres les mieux connues de l'évêque d'Hippone. Pour des raisons que nous indiquerons plus loin, nous ferons entrer aussi en comparaison le *De Doctrina Christiana* et les *Sermones*. Nous arriverons ainsi à la singulière conclusion que, des deux groupes d'éléments de style qu'on peut signaler dans les Confessions, le premier met cette oeuvre en opposition avec la Cité de Dieu, le *De Doctrina Christiana* et les *Sermones*, et nous ajoutons sans hésiter, avec toutes les autres oeuvres d'Augustin; tandis que le deuxième groupe marque une forte concordance entre les Confessions d'un côté et la Cité de Dieu et le *De Doctrina Christiana* de l'autre.

Les données nous permettant l'interprétation des deux groupes nous seront fournies par ce que le chapitre précédent nous a appris du contenu des Confessions et des parties qu'il y a lieu d'y distinguer. On donnera une attention spéciale au premier groupe. Nous voulons, en effet, en premier lieu, mettre en lumière et expliquer les éléments de la forme extérieure des Confessions, grâce auxquels le livre prend une place toute spéciale, parmi les autres oeuvres de St Augustin.

§ 2. Un choix des plus importants éléments du style dans les Confessions

Ce paragraphe ne traitera que quelques uns des plus importants éléments du style des Confessions. Nous n'avons pas en effet voulu, sans nécessité, alourdir la marche de notre démonstration en la chargeant d'un lest superflu. Les quelques éléments de style, que l'on trouvera réunis ci-dessous, auront par eux-mêmes assez de force démonstrative pour donner à notre exposé la confirmation des faits. À la fin du chapitre on les complètera d'ailleurs par d'autres.

1) La parataxe.

En lisant les Confessions on est frappé du fréquent emploi de la *p a r a t a x e*, tandis que la Cité de Dieu affectionne plutôt les périodes longues et compliquées ¹⁾. On trouvera donc assez généralement dans la Cité de Dieu des phrases du type: *cum venisset ut videret, locutus est*, tandis que dans les Confessions on rencontre fréquemment des phrases du type: *venit et vidit et locutus est*.

Nous donnons ici quelques citations tirées des Confessions:

II, 2, 4: *sed efferbui miser, sequens impetum fluxus mei, relicto te, et excessi omnia legitima tua nec evasi flagella tua.*

III, 7, 14: *haec ego tunc nesciebam et non advertiebam, et feriebant undique ista oculos meos, et non videbam.*

VI, 16, 26: *et ecce ades et liberas a miserabilibus erroribus et constitues nos in via tua et consolaris et dicis: „currite, ego feram et ego perducam et ibi ego feram”.*

VIII, 11, 26: *retinebant nugae nugarum et vanitates vanitantium, antiquae amicae meae, et succutiebant vestem meam carneam et submurmurabant: „dimittisne nos?”*

V, 2, 2: *et tu vides eos et distinguis umbras, et ecce pulchra sunt cum eis omnia et ipsi turpes sunt.*

XIII, 30, 45: *et audiui, domine deus meus, et elinxi stillam dulcedinis ex tua veritate, et intellexi, quoniam sunt quidam, quibus displicent opera tua ...*

X, 24, 35: *itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te.*

VII, 17, 23: *et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma, et non stabam frui deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu; et pondus hoc consuetudo carnalis.*

VII, 14, 20: *et inde ierat (anima mea) in opinionem duarum substantiarum et non requiescebat et aliena loquebatur.*

Qu'on ouvre maintenant le De Civitate Dei, et qu'on lise p.ex. V, 11: *d e u s itaque summus et verus cum Verbo suo et Spiritu sancto, quae tria unum sunt, deus unus omni-*

¹⁾ Cfr BALMUS, Style de St Aug. 132s.

potens, creator et factor omnis animae atque omnis corporis: cuius sunt participatione felices, quicumque sunt veritate, non vanitate felices: qui fecit hominem rationale animal ex anima et corpore; qui eum peccantem, nec impunitum esse permisit, nec sine misericordia dereliquit; qui bonis et malis essentiam cum lapidibus, vitam seminalem etiam cum arboribus, vitam sensualem etiam cum pecoribus, vitam intellectualem cum solis angelis dedit; a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo; a quo est mensura, numerus, pondus; a quo est quidquid naturaliter est cuiuscumque generis est, cuiuslibet aestimationis est; a quo sunt semina formarum, formae seminum, motus seminum atque formarum; qui dedit et carni originem, pulchritudinem, valetudinem, propagationis foecunditatem, membrorum dispositionem, salutem concordiae; qui et animae irrationali dedit memoriam, sensum, appetitum; rationali autem insuper mentem, intelligentiam, voluntatem; qui non solum coelum et terram, nec solum angelum et hominem; sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia, et quadam veluti pace dereliquit; nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et servitutes a suae providentiae legibus alienas esse voluisse.

C'est une période puissante et fort chargée. Les courts passages empruntés plus haut aux Confessions étaient chargés aussi, mais en lisant on remarque aussitôt la grande différence. Les Confessions — en considérant la chose au point de vue de la forme extérieure — nous présentent une foule de propositions grammaticalement indépendantes l'une de l'autre, tandis que dans la période tirée de la Cité de Dieu nous n'avons qu'une seule phrase (*deus ... est credendus ...*). Cela fournit le moyen de comparer sous ce rapport les deux oeuvres l'une à l'autre de façon fort simple, et d'exprimer la différence en chiffres (qui toutefois ne seront que relatifs). Dans le premier livre des Confessions on compte 422 propositions grammaticalement indépendantes, tandis que sur un nombre de pages tirées des dix premiers livres de la Cité de Dieu, et qui comme étendue, en les joignant ensemble, auraient le même nombre

de pages que le premier livre des Confessions, nous n'en avons pu compter que 176. C'est une proportion d'environ 7 : 3. Nous n'avons pas besoin de remarquer que ces chiffres ne donnent qu'une image relative, mais ils n'en font pas moins ressortir d'une manière frappante la grande différence des deux oeuvres.

Ce n'est pas à dire cependant que les Confessions ne fournissent que des constructions de phrase sous forme de parataxe.

Au septième livre, St Augustin raconte comment il avait commencé à se méfier des théories des astrologues. La défiance devint plus forte encore, à la suite du récit d'un certain Firminus, racontant comment deux enfants nés au même moment et donc sous la même étoile, avaient eu une carrière toute différente. Voici comment ce Firminus est introduit par Augustin dans les Confessions. VII, 6, 8: *is ergo vir nomine Firminus, liberaliter institutus et excultus eloquio, cum me tamquam carissimum de quibusdam suis rebus, in quas saecularis spes eius intumuerat, consuleret, quid mihi secundum suas quas constellationes appellant videretur, ego autem, qui iam de hac re in Nebridii sententiam flecti coeperam, non quidem abnuerem conicere ac dicere quod nutanti occurrebat, sed tamen subicerem prope iam esse mihi persuasum ridicula illa esse et inania, tum ille mihi narravit patrem suum fuisse librorum talium curiosissimum et habuisse amicum aequae illa simulque sectantem.* Comme on voit, ce passage ne se compose que d'une seule phrase.

VI, 10, 16. Parlant d'Alypius, Augustin raconte comment celui-ci s'emporta contre les injustes manipulations d'un sénateur influent. Le juge, dont Alypius était consultant, cherchait un biais en s'abritant derrière Alypius: *ipse autem iudex, cui consiliarius erat, quamvis et ipse fieri nollet, non tamen aperte recusabat, sed in istum (Alypium) causam transferens ab eo se non permitti adserebat, quia et re vera, si ipse faceret, iste discederet.* Nous avons de nouveau une période compliquée avec une seule phrase.

XI, 23, 30. Pour ce qui regarde le temps, Augustin pose au livre XI, 23, 30 la question qui suit: *nam quae ro, quo-*

niam dies dicitur non tantum mora solis super terram, secundum quod aliud est dies, aliud nox, sed etiam totius eius circuitus ab oriente usque orientem, secundum quod dicimus: „tot dies transierunt” — cum suis enim noctibus dicuntur tot dies, nec extra reputantur spatia noctium — quoniam ergo dies expletur motu solis atque circuitu ab oriente usque ad orientem, quare o, utrum motus ipse sit dies an mora ipsa, quanta peragitur, an utrumque. La construction compliquée de cette période est tout particulièrement mise en relief par la répétition du verbe principal.

XII, 24, 33. Moïse a certainement eu toujours en vue la vérité et il l'a racontée dans le livre de la Genèse, mais Augustin n'est pas à même de saisir toujours le vrai sens de ses paroles: *video quippe vere potuisse dici, quidquid horum (cfr. p. 45) diceretur, sed quid horum in his verbis ille cogitaverit, non ita video, quamvis sive aliquid horum sive quid aliud, quod a me commemoratum non est, tantus vir ille mente conspexerit, cum haec verba promeret, verum eum vidisse apteque id enuntiavisse non dubitem.*

On voit donc que si les Confessions diffèrent de la Cité de Dieu par un emploi plus fréquent de propositions grammaticalement indépendantes, en forme de parataxe, il ne faut pas en conclure qu'elles sont, depuis la première page jusqu'à la dernière, coulées dans le même moule.

Ce ne sont pas les périodes compliquées, bâties selon toutes les règles de l'école, qui donnent aux Confessions leur caractère particulier. Sans doute que les yeux et les oreilles des contemporains d'Augustin ont été davantage captivés par le retour de propositions simples rangées en parataxe. Elles devaient être tout spécialement remarquées dans l'oeuvre d'un ancien rhéteur qui n'avait pas seulement enseigné pendant de longues années les règles classiques de l'arrangement des périodes, mais les avait encore ailleurs mises en pratique.

2) Et.

Le lecteur aura probablement remarqué que dans les passages des Confessions par lesquels nous avons commen-

cé l'exposition qui précède, presque toutes les propositions indépendantes commencent par *et* ¹⁾). En lisant les Confessions on se rend compte que la fréquence de *et* est un élément typique ²⁾).

Que l'on compare:

III, 7, 14: *haec ego tunc nesciebam et non advertebam, et feriebant undique ista oculos meos, et non videbam.*

V, 2, 2: *et tu vides eos et distinguis umbras, et ecce pulchra sunt cum eis omnia et ipsi turpes sunt.*

Il y a des pages dans les Confessions qui sont comme semées de ce mot apparemment si insignifiant. Qu'on lise, p.ex., la fin de V, 2, 2: *convertantur ergo et quaerant te, quia non, sicut ipsi deseruerunt creatorem suum, ita tu deseruisti creaturam tuam. ipsi convertantur, et ecce ibi es in corde eorum, in corde confitentium tibi et proicientium se in te et plorantium in sinu tuo post vias suas difficiles: et tu facilis terges lacrimas eorum, et magis plorant et gaudent in fletibus, quoniam tu, domine, non aliquis homo, caro et sanguis, sed tu, domine, qui fecisti, reficis et consolaris eos. et ubi ego eram, quando te quaerebam? et tu eras ante me, ego autem et a me discesseram nec me inveniebam: quanto minus te!*

Cet *et* ne sert pas exclusivement à rattacher des propositions en forme de parataxe. Souvent *et* introduit une phrase ³⁾ toute nouvelle, comme p.ex. plus haut: *et ubi ego eram, quando te quaerebam?* et: *et tu eras ante me, ego autem et a me discesseram nec me inveniebam: quanto minus te!* Puis nous trouvons des enfilades de noms, de substantifs ou d'adjectifs, qui sont unis par un *et* fréquemment répété, p.ex.:

XIII, 21, 30: ... *loquendo per miracula et sacramenta et voces mysticas* ...

¹⁾ Cfr HANDIUS, FORCELLINI, *THESAURUS L. L.*, sub voce.

²⁾ Cfr BALMUS, *Style de St Aug.* 142.

³⁾ „Système d'articulations liées entre elles par des rapports phonétiques grammaticaux, psychologiques, et qui, ne dépendant grammaticalement d'aucun autre ensemble, est apte à représenter pour l'auditeur l'énoncé complet d'une idée conçue par le sujet parlant". (MAROUZEAU, *Lexique* 167).

VIII, 11, 27: ... *ibi iuventus multa et omnis aetas et graves viduae et virgines anus.*

Cependant la liaison des propositions par *et* est de beaucoup la plus fréquente. Il n'est pas probable toutefois que les premiers lecteurs d'Augustin, se trouvant devant une page copieusement ensemencée de *et*, se soient arrêtés aux différentes catégories de la grammaire et de la syntaxe. Si l'on veut exprimer en chiffres la différence qui existe sous ce rapport entre les Confessions et la Cité de Dieu, le mieux sera de faire compter chaque *et*. Or, au cinquième livre des Confessions nous rencontrons *et* 303 fois, tandis que sur un nombre de pages de la Cité de Dieu équivalent à ce cinquième livre des Confessions, nous ne l'avons pu compter que 81 fois: une proportion donc de 7 : 2.

Ici aussi on peut de nouveau signaler la grande différence entre les diverses parties des Confessions. Il y a des passages où *et* ne paraît pas plus fréquemment que dans n'importe quel autre texte latin. En voici quelques uns:

VI, 3, 3. Au sixième livre Augustin raconte comment, bourré de doutes, il se rendit auprès d'Ambroise dans l'espoir de pouvoir lui en parler, mais que cette démarche n'eut pas de succès: *non enim quaerere ab eo poteram quod volebam, sicut volebam, secludentibus me ab eius aure atque ore catervis negotiosorum hominum, quorum infirmitatibus serviebat; cum quibus quando non erat, quod perexiguum tempus erat, aut corpus reficiebat necessariis sustentaculis aut lectione animum. sed cum legebat, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebant.*

IV, 3, 6. St Augustin raconte ici que, ni un certain médecin célèbre, ni son ami Nebridius, ne parvinrent à le convaincre de l'absurdité de l'astrologie. Ici encore le rôle de *et* n'a pas d'importance: *tunc autem nec ipse nec carissimus meus Nebridius adulescens valde bonus et valde castus, persuadere mihi potuerunt, ut haec abicerem, quoniam me amplius ipsorum auctorum movebat auctoritas et nullum certum quale quaerebam documentum adhuc inveneram, quo mihi sine ambiguitate appareret, quae ab eis consultis vera dicerentur, forte vel sorte, non arte inspectorum siderum dici.*

V, 13, 23. Enfin nous voulons signaler un passage dont les dernières parties marquent un changement notable d'atmosphère. Augustin raconte comment il fut appelé à Milan pour y enseigner la rhétorique et y fit la connaissance d'Ambroise: *itaque posteaquam missum est a Mediolanio Romam ad praefectum urbis, ut illi civitati rhetoricae magister provideretur inpertita etiam evectione publica, ego ipse ambivi per eos ipsos manichaeis vanitatibus ebrios — quibus ut carerem ibam, sed utrique nesciebamus — ut dictione proposita me probatum praefectus tunc Symmachus mitteret. et veni Mediolanium ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam vini ebrietatem populo tuo.* La dernière phrase de ce passage marque une transition du style „récit” au style „confessio”, fait auquel un emploi brusquement devenu fréquent de *et* a sans aucun doute contribué pour sa part. En dehors de cette dernière partie l'usage de *et* n'a d'ailleurs rien de bien surprenant. Il est cependant intéressant que les deux noms reliées par *et* que nous voyons paraître ici (*vox et lingua, valde bonus et valde castus*, à côté de *aure atque ore*) étaient un phénomène fréquent dans le passage susdit de la Cité de Dieu (V, 11, cfr p. 87)¹⁾. Mais ni ici, ni là il n'y a trace de séries de propositions en forme de parataxe commençant par *et*, ni de plusieurs noms reliés par *et*.

Ainsi pour ce qui regarde la fréquence de *et*, il y a une différence frappante entre les Confessions et la Cité de Dieu, mais cela ne s'étend pas à toutes les parties des Confessions.

Comme on a pu constater II, 2, 4 (*ne c evasi flagella tua*), le négatif *nec* est employé à côté de *et*; III, 7, 14 (*et non videbam*) et VII, 17, 23 (*et non stabam frui deo meo*) c'est *et non* qu'on trouve.

Pour terminer encore une remarque sur l'emploi de *et* dans les Confessions, remarque qui se rapporte non pas tant à la fréquence qu'à la richesse de signification de cet

¹⁾ Cfr BALMUS, Style de St Aug. 147.

et ¹⁾ qui sert alors, en plus de sa valeur copulative, à amener une opposition, une cause ou un effet.

On lit VIII, 1, 1: *dirupisti vincula mea: sacrificem tibi sacrificium laudis. quomodo dirupisti ea narrabo, et dicent omnes qui adorant te, cum audiunt haec: benedictus dominus in caelo et in terra ...* Ce *dicent* n'est pas seulement un fait qui se produit à côté ou après *narrabo*, quelque chose qui est mis sur la même ligne. Le contenu de la narration en question sera le motif immédiat de la glorification de Dieu qui va monter du cœur de tous les pieux auditeurs de St Augustin. Il aurait pu écrire aussi: „Je vais raconter l'histoire de ma délivrance, et certainement tous ceux qui Vous adorent vont par suite Vous louer”; ou encore: „... afin que tous ceux qui Vous adorent Vous louent”.

Encore un exemple, pris aussi au livre VIII (11, 25): *dicebam ... apud me intus: „ecce modo fiat, modo fiat”, et cum verbo iam ibam in placitum. iam paene faciebam et non faciebam ...* À la place de *et* il aurait pu écrire *sed* ou *sed tamen*.

Le même phénomène peut se constater dans un très grand nombre de passages des Confessions. On voit coup sur coup reparaître *et* dans des enchaînements où l'on attendrait une conjonction plus marquée accentuant mieux la relation, comme *sed*, ou encore la subordination, tel *cum* ou *si* avec une proposition secondaire. Il n'est guère possible évidemment de donner ici des chiffres précis, la matière étant pour cela trop subjective. Dans le livre VIII nous croyons avoir eu affaire, en plus de cent cas, à un *et* dépassant la simple valeur copulative, tandis que dans le livre I nous en avons compté plus de 75.

Si l'on prend maintenant encore une fois les passages cités plus haut, VII, 6, 8 etc. (p. 89) et VI, 3, 3 etc. (p. 92), on n'y trouvera aucun cas précis d'un *et* dépassant la simple copulative. Dans les passages caractéristiques des Confessions cités à la page 87 il y a toutefois plusieurs exemples qui ne

¹⁾ Cfr STOLZ-SCHMALZ, Lat. Gr. 660. Appelons cet *et*: *et praegnans*.

laissent aucun doute. Ainsi II, 2, 4: *n e c evasi flagella tua*, „mais je n'échappais pas à vos coups”; V, 2, 2: *ecce pulchra sunt cum eis omnia e t ipsi turpes sunt*, „voyez l'univers est beau, eux compris, tandis qu'ils sont laids pris à part”; et III, 7, 14: *feriebant undique ista oculos meos e t non videbam*, „partout ces choses frappaient mes yeux, mais je ne les voyais pas”.

3) La position initiale du verbe.

En latin on peut placer le verbe au commencement, à la fin ou au milieu de la phrase, sans laisser cependant le choix à un hasard aveugle ¹⁾. Nous n'avons pas ici à essayer une exposition complète de la question. Relevons seulement que c'est par exception que le verbe est mis en tête dans le latin classique (ce qui ne veut pas dire que le cas est rare), et par conséquent chose d'importance ²⁾.

Par „position initiale” nous voulons dire que le verbe occupe la première place de la proposition, ou au moins la première place accentuée, comme p.ex. dans *sed venit*; *cum vidit*. Par proposition on entend aussi l'acc. c. inf. et les constructions avec participes, quand le participe a clairement une valeur verbale, p.ex. II, 2, 4: *sequens impetum fluxus mei*. Par „verbe” nous n'entendons pas seulement ici le verbe proprement dit, mais aussi le verbe attributif (p.ex. *magnus est, fit, videtur*, ou: *est, fit, videtur magnus*).

Les recherches de la Sr M. S. MULDOWNEY ont montré que pour ce qui regarde la position initiale du verbe, la proportion entre les Confessions et la Cité de Dieu est de 4 : 1. Cela vaut aussi bien pour les propositions principales que pour les secondaires, bien que le nombre absolu des verbes placés en tête soit de beaucoup plus considérable dans les propositions principales ³⁾.

Pour illustrer ce qui vient d'être dit, nous mettons

¹⁾ Cfr MAROUZEAU, L'ordre des mots dans la phrase latine, II Le verbe.

²⁾ Cfr MAROUZEAU, Ordre II 49s; 81s.

³⁾ Cfr MULDOWNEY, Word-Order 106; 116.

d'abord ici un passage des Confessions, puis un second tiré de la Cité de Dieu.

XI, 9, 11: *quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione. et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum. sapientia, sapientia ipsa est, quae interlucet mihi, discindens nubilum meum, quod me rursus cooperit deficientem ab ea caligine atque aggere poenarum mearum, quoniam sic infirmatus est in egestate vigor meus, ut non sufferam bonum meum, donec tu, domine, qui propitius factus es omnibus iniquitatibus meis, etiam sanes omnes languores meos, quia et redimes de corruptione vitam meam et coronabis me in miseratione et misericordia et satabis in bonis desiderium meum, quoniam renovabitur iuventus mea sicut aquilae.*

Ensuite Cité de Dieu III, 17. Nous faisons ressortir ici les verbes qui ne sont pas placés au début: *tum vero tam multa bella ubique crebruerunt, ut inopia militum proletarii illi, qui eo, quod proli gignendae vacabant, ob egestatem militare non valentes, hoc nomen acciperant, militiae conscriberentur. accitus etiam a Tarentinis Pyrrhus, rex Graeciae, tunc ingenti gloria celebratus, Romanorum hostis effectus est. cui sane de rerum futuro eventu consulenti satis urbane Apollo sic ambiguum oraculum edidit, ut e duobus quidquid accidisset, ipse divinus haberetur (ait enim: „dico te, Pyrrhe, vincere posse Romanos”) atque ita sive Pyrrhus a Romanis sive Romani a Pyrrho vincerentur, securus fatidicus utrumlibet expectaret eventum.*

Les exemples p. 87 montrent un emploi fréquent de la position initiale du verbe:

II, 2, 4: *efferbui; sequens; relicto; excessi; evasi.*

III, 7, 14: *feriebant. Non advertebam et non videbam* ont été placés en tête, mais on n'avait pas d'autre choix, parce qu'ils forment toute une proposition. Ci-dessus (XI, 9, 11: *et inhorresco et inardesco*) c'était le cas aussi. En regardant cependant la fréquence de la position initiale

du verbe dans les propositions paratactiques reliées par *et*, on pourra, sans hésiter, mettre ces verbes sur la même ligne que les autres verbes du passage cité.

VI, 16, 26: *ades* (bien qu'il n'y ait pas d'autres possibilités); *liberas*; *constitues*; *consolaris*; *dicis*; *currite*. Qu'on prenne bonne note que *perducam*, et *feram* deux fois répété, sont précédés par le pronom personnel *ego*. Que l'on compare ci-dessus XI, 9, 11: *donec tu ... sanes omnes languores meos*.

VIII, 11, 26: *retinebant*; *succutiebant*; *submurmurabant*; *dimittis*.

V, 2, 2: *distinguis*; *pulchra sunt*. Quant à *tu vides* cfr ci-dessus VI, 16, 26.

XIII, 30, 45: *audivi*; *elinxi*; *intellexi*; *sunt*; *displicent*.

X, 24, 35: *manes*; *reminiscor*; *delector*.

VII, 17, 23: *mirabar*; *stabam frui*; *rapiebar*; *diripiebam*; *ruebam*.

VII, 14, 20: *ierat*; *requiescebat*.

Ici de nouveau il y a une grande différence entre les diverses parties des Confessions. Qu'on compare seulement aux courts passages traités ci-dessus les phrases à construction périodique VII, 6, 8; VI, 10, 26 et XII, 24, 33, cités p. 89—90.

VII, 6, 8: *is ergo vir nomine Firminus, liberaliter institutus et excultus eloquio, cum me tamquam carissimum de quibusdam suis rebus, in quas saecularis spes eius intumuerat, consuleret, quid mihi secundum suas quas constellationes appellant videretur, ego autem, qui iam de hac re in Nebridii sententiam flecti coeperam, non quidem abnuerem conicere ac dicere quod nutanti occurrebat, sed tamen subicerem prope iam esse mihi persuasum, ridicula illa esse et inania, tum ille mihi narravit patrem suum fuisse librorum talium curiosissimum et habuisse amicum aequae illa simulque sectantem*.

VI, 10, 16: *ipse autem iudex, cui consiliarius erat, quamvis et ipse fieri nollet, non tamen aperte recusabat, sed in istum causam transferens ab eo non se per-*

mitti adseribat, quia et re vera, si ipse faceret, iste discederet.

XII, 24, 33: *video quippe vere potuisse dici, quidquid horum diceretur, sed quid horum in his verbis ille cogitaverit, non ita video, quamvis sive quid horum sive quid aliud, quod a me commemoratum non est, tantus vir ille mente conspexerit, cum haec verba promeret, verum eum vidisse apteque id enuntiavisse non dubitem.*

Ces passages, comme on le voit, ne se distinguent pas particulièrement par la position initiale du verbe, comme ils ne sont pas marqués non plus par la parataxe et par *et*.

Dans les passages cités p. 87, cependant, seulement les mots très accentués réussissent à prendre la première place de la proposition, ailleurs occupée par le verbe. Ainsi p.ex. X, 24, 35: *manes in memoria mea et illic te invenio*. Dans ce contexte, où il s'agit de la manière de trouver Dieu, le lieu où St Augustin le trouve est naturellement de grande importance. Important aussi est *ipsi* dans: *ecce pulchra sunt cum eis omnia et ipsi turpes sunt*. L'antithèse de ces deux propositions exige le relief accentué de *ipsi*.

Les Confessions se distinguent donc par l'emploi fréquent de la construction paratactique, l'emploi fréquent de *et* et de la position initiale donnée au verbe. Il est important de constater que les exemples qui ont été employés pour montrer la fréquence de la parataxe ont encore servi quand il s'est agi de la fréquence de *et* et de la position initiale du verbe. Cela indique combien ses éléments de style ont formé un groupe cohérent. Ce furent ces éléments qui, par groupe, mirent les Confessions en opposition avec la Cité de Dieu.

Mais ici une question s'impose; sommes nous autorisés, au point de vue chronologique, à comparer les Confessions avec la Cité de Dieu? Comme ce sont les deux ouvrages les plus connus d'Augustin, on s'explique la tendance à les placer l'un à côté de l'autre, mais il faut cependant se rappeler qu'Augustin écrivit les Confessions entre 396 et 401 (disons,

d'après des données sérieuses, qu'il commença à les écrire en 397 ¹⁾, tandis que la Cité de Dieu fut commencée en 413 et terminée en 426 ²⁾. Le temps écoulé entre l'achèvement des Confessions et celui où fut commencée la Cité de Dieu est donc assez considérable. Il nous faut donc confirmer encore le résultat ci-dessus en partant d'un autre point de comparaison.

Dans les oeuvres qui sont citées dans les Rétractations à côté des Confessions comme ayant paru les premières après l'ordination épiscopale d'Augustin (396), se trouve aussi le *De Doctrina Christiana*. Deux livres et une partie du troisième furent composés aussitôt ³⁾, donc à peu près en même temps que les Confessions. Si nous examinons maintenant les deux premiers livres, au point de vue des éléments de style signalés plus haut, nous arrivons aux données suivantes. Sur un nombre de pages égal, à peu près, au premier livre des Confessions, nous avons compté 205 propositions absolues. Dans le premier livre des Confessions ce nombre était comme l'on sait, de 422, tandis que dans la Cité de Dieu, sur un même nombre de pages, il y en avait 176. En outre et était dans ces pages employé 102 fois. Dans le cinquième livre des Confessions nous n'avons pas compté et moins de 303 fois, tandis que le nombre était de 81 dans la Cité de Dieu. Le verbe est ici 114 fois au début, contre 508 fois au milieu ou à la fin de la phrase. Dans les Confessions, sur un même nombre de pages, le verbe serait au début environ 250 fois, et dans la Cité de Dieu 80 fois.

Les chiffres cités sont entièrement d'accord avec une double impression que laisse la lecture du *De Doctrina Christiana*. D'un côté on sent que cet écrit, de même que la Cité de Dieu, évolue dans les voies traditionnelles du style latin classique, mais aussi, de l'autre, que ce caractère est moins accentué que dans la Cité de Dieu. Pour ne parler que d'une chose, le style du *De Doctrina Christiana*, aussi bien que celui de la Cité de Dieu, est en forme d'hypotaxe, mais

¹⁾ Cfr ZARB, Chronologia 10—17; 43—45.

²⁾ Cfr ZARB, Chronologia 62.

³⁾ Cfr ZARB, Chronologia 41.

la Cité de Dieu se distingue par ses périodes longues et majestueusement construites. Plus haut (cfr p. 87—88) nous avons cité un long passage de la Cité de Dieu ne renfermant qu'une seule proposition indépendante, et ce passage n'est pas le seul dans l'oeuvre, et surtout pas dans les dix premiers livres. Dans le *De Doctrina Christiana*, au contraire, les constructions sont généralement plus simples et plus courtes.

Et les ressemblances et les différences entre la Cité de Dieu et le *De Doctrina Christiana* sont très faciles à comprendre quand on se rend compte pour qui Augustin a composé les deux écrits.

Dans la Cité de Dieu Augustin s'adresse à une double catégorie de lecteurs: aux païens cultivés de son temps, mais surtout à ceux de ses coreligionnaires qui avaient des relations avec les cercles païens. Parmi ceux-là il faut compter surtout le tribun et notaire Marcellinus qui a poussé Augustin à écrire cette oeuvre et à qui elle est dédiée. Dans ces milieux le grand soin donné au style comptait encore comme un des éléments de culture indispensables, chez un homme du monde. Cela explique pourquoi Augustin n'a dans aucune de ses autres oeuvres mis autant d'attention, que dans celle-ci, à soigner son style et sa langue, et pourquoi aussi il est resté ici, mieux que partout ailleurs, dans le cadre des normes traditionnelles¹⁾.

Le *De Doctrina Christiana* est un guide pour le clergé dans la prédication des vérités éternelles. Augustin y avait surtout en vue la pratique du ministère. Il n'écrivait pas, comme c'est le cas dans la Cité de Dieu, pour des cercles de lettrés, et n'a donc pas eu des visées particulières quant au style. C'est ce qui explique la différence des deux oeuvres. Mais Augustin s'adressait ici comme évêque à son clergé et emploie par suite une méthode d'exposition qui convient à des gens cultivés. D'où la ressemblance entre le *De Doctrina Christiana* et la Cité de Dieu.

¹⁾ Cfr MOHRMANN, *Eléments vulgaires* 177.

Par rapport aux éléments caractéristiques de style dans les Confessions les chiffres indiqués prouvent clairement — et une lecture du *De Doctrina Christiana* le confirme — qu'il y a une grande différence entre cette oeuvre et les parties les plus caractéristiques des Confessions. Comme le *De Doctrina Christiana* est environ de la même époque que les Confessions, on ne peut pas mettre la différence entre les Confessions et la Cité de Dieu sur le compte des nombreuses années qui les séparent. Les Confessions ont les éléments caractéristiques de style marqués dans notre paragraphe, non point, parce qu'elles sont écrites en \pm 397, mais parce qu'elles sont des Confessions.

C'est ce qui est confirmé pleinement quand on compare cet écrit de St Augustin avec une autre partie de son oeuvre qui a aussi un style particulier. Nous voulons parler de ses *Sermones*. Si nous les examinons par rapport aux éléments de style que nous trouvons en groupe dans les Confessions, nous arrivons de nouveau à la conclusion, que le groupe est en réalité caractéristique pour les Confessions et leur assure une place spéciale parmi les oeuvres de St Augustin.

Commençons par quelques exemples:

Sermo 256, 1:

*Ibi (sc. in caelo) concordia summa laudantium,
ubi est exultatio secure cantantium:
ubi nulla lex in membris
repugnat legi mentis;
ubi non est rixa cupiditatis,
in qua periclitetur victoria caritatis.
hic cantem „alleluia” adhuc sollicitus,
ut illic possim aliquando cantare securus.*

Sermo 351, 1:

*Leva te ad deum,
noli te levare contra deum.
si ante deum te proicis,
ab illo erigeris;*

*si adversus illum te erigis,
ab illo proiiceris.
si foris tumescis,
intus tabescis.*

Sermo 205, 2:

*alimenta quidem mundo munda sunt omnia;
sed in nullo est munda luxuria.
quod tibi demis ieiunando,
eleemosynis adde praerogando.*

Sermo 350, 3:

*haec (sc. caritas)
in adversitatibus tolerat
in prosperitatibus temperat;
in duris passionibus fortis,
in bonis operibus hilaris;
in tentatione tutissima,
in hospitalitate latissima ...*

Dans son traité *Zum Predigtstil des hl. Augustinus*, JUDITH SCHUCHTER nomme parmi les éléments caractéristiques du style de prédication chez St Augustin la rime, et plus spécialement la rime finale, et la „phrase-figure” produite par un parallélisme fréquemment antithétique ¹⁾. Ce sont ces éléments „qui déterminent entièrement ses prédications de fêtes et qui se découvrent aussi fréquemment dans les autres” ²⁾. Il n’est pas besoin de plus ample explication; les passages ci-dessus cités sont caractéristiques sous ce rapport. SCHRIJNEN a cependant déjà remarqué que le parallélisme des phrases avec rime est rare dans les Confessions, et les recherches de BALMUS arrivaient, indépen-

¹⁾ „... den Reim, und zwar besonders ... den Endreim; die Satzfiguration, bewirkt durch den häufig antithetischen Satzparallelismus und durch eine Formung dieser parallel laufenden Sätze zu zwei-, drei- und viergliedrigen Gebilden” (SCHUCHTER, *Predigtstil* 117).

²⁾ „... die seine Festpredigten völlig bestimmen und in den übrigen weitgehend nachzuweisen sind” (SCHUCHTER, *Predigtstil* 117).

damment, au même résultat ¹⁾. C'est donc une différence importante d'avec les *Sermones*.

Ce n'est pas à dire cependant que la rime manque entièrement dans les *Confessions*. BALMUS, dans son travail, cite 23 exemples de phrases rimées, comme p.ex.:

VIII, 2, 5: *cito sonuerunt exultatione, qui videbant eum,*
et cito siluerunt intentione, ut audirent eum;
et X, 23, 34: *amant eam lucentem,*
oderunt eam redarguentem ²⁾

Mais un passage comme le suivant est très rare, et on peut difficilement y trouver une rime continuée:

VIII, 3, 7: *triumphat victor imperator*
et non vicisset,
nisi pugnavisset,

et quanto maius periculum fuit in proelio,
tanto est gaudium maius in triumpho.

iactat tempestas navigantes minaturque naufragium; omnes
futura morte pallescunt; tranquillatur caelum et mare,
et exultant nimis,
quoniam timuerunt nimis.

aeger est carus et vena eius malum renuntiat; omnes, qui
eum salvum cupiunt, aegrotant simul animo: fit ei recte et
nondum ambulat pristinis viribus, et fit iam tale gaudium,
quale non fuit, cum antea salvus et fortis ambularet. easque
ipsas voluptates humanae vitae etiam non inopinatis et praeter
voluntatem inruentibus, sed institutis et voluntariis molestiis
homines adquirunt. edendi et bibendi voluptas nulla est, nisi
praecedat esuriendi et sitiendi molestia. et ebriosi quaedam
salsiuscula comedunt, quo fiat molestus ardor,
quem dum exstinguit potatio,
fit delectatio.

et institutum est, ut iam pactae sponsae non tradantur
statim,

ne vile habeat maritus datam,
quam non suspiraverit sponsus dilatam.

¹⁾ Cfr SCHRIJNEN, Ontwikkelingsgang 338; BALMUS, *Style de St Aug.* 185; 286.

²⁾ Cfr BALMUS, *Style de St Aug.* 287s.

Il y a des rimes aussi dans le passage si rempli d'humilité et de reconnaissance, X, 27, 38, cité au chapitre I (cfr p. 38):

*vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam,
coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam,
fragrasti, et duxi spiritum, et anhelio tibi,
gustavi et esurio et sitio,
tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.*

Cependant, la rime demeure restreinte à la première partie du passage; il ne reste plus ensuite qu'un certain parallélisme de la phrase. Mais on retrouve dans tout le passage la construction en parataxe avec *et* et les verbes en tête. La rime est ici un élément important mais qui reste cependant secondaire.

Si donc, il y a dans les Confessions, par rapport aux éléments caractéristiques des *Sermones*, une différence, celle-ci n'est pas moins claire quand on part des éléments typiques des Confessions elles-mêmes. La construction des passages susdits des *Sermones* est, il est vrai, à diverses reprises en forme de parataxe, mais il ne saurait être question d'une fréquence spéciale de *et*, et l'ordre des mots est réglé par la tendance au parallélisme et à la rime. Comme il appert par les passages cités plus haut, la rime finale est à diverses reprises produite par des formes verbales.

Par opposition à la Cité de Dieu et au *De Doctrina Christiana* d'un côté, et aux *Sermones* de l'autre, les Confessions se distinguent donc par la fréquence du groupe: construction en forme de parataxe, *et*, et verbe en tête. Tous les éléments caractéristiques du style ne sont pas nommés ici, mais ceux qui ont été énumérés sont manifestement de grande valeur pour la distinction des diverses parties des Confessions. Ils dominent toute la phrase dans laquelle ils se trouvent, et pénètrent ainsi profondément dans la marche des passages. Il en serait autrement s'il s'agissait de mots ou d'expressions isolés. Chaque phrase est bâtie en parataxe, ou non. Les propositions rangées en parataxe dans cette phrase sont ou ne sont pas unies par *et*. Dans chacune

de ces propositions le verbe prend ou non la première place. Notre examen nous a appris qu'il y a en réalité dans les Confessions des parties où la parataxe, *et*, et la position initiale du verbe ne jouent aucun rôle d'importance, et qui sont tout à fait dans le genre de la période classique. Ces passages neutres ne peuvent rien nous apprendre sur les particularités stylistiques des Confessions. Qu'on les trouve néanmoins dans les Confessions est un problème qui demande solution. Avant de donner toute notre attention à l'interprétation des éléments caractéristiques, nous allons d'abord consacrer quelques mots à la question : comment expliquer qu'apparaissent ensemble dans les Confessions des éléments caractéristiques et d'autres qui ne le sont pas ?

§ 3. Explication de l'existence de deux groupes d'éléments de style dans les Confessions

Dans l'examen de la forme extérieure des Confessions nous avons, au point de vue du style, pu distinguer deux sortes de passages. Tout d'abord nous avons rencontré des parties caractérisées par le groupe : parataxe, *et*, et position initiale du verbe. À côté nous constatons la présence de passages qui étaient bâtis d'après les règles de la période classique, et montraient ainsi une grande ressemblance avec des oeuvres comme la *Cité de Dieu* et le *De Doctrina Christiana*. Nous avons constaté en outre que le groupe : parataxe, *et*, et position initiale du verbe, donnait aux Confessions une place à part parmi les oeuvres d'Augustin. Aussi, les parties où ces éléments dominent, peuvent être envisagées, mais provisoirement seulement au point de vue du style, comme celles dans lesquelles les Confessions sont davantage des Confessions.

Selon le plan de notre travail, il nous faut maintenant, du chapitre précédent, essayer de tirer une explication du fait qu'il y a dans les Confessions deux groupes d'éléments de style, l'un à côté de l'autre.

Dans le chapitre précédent on a aussi marqué la différence entre des parties dans lesquelles les Confessions étaient

clairement et nettement des *Confessiones*, et d'autres où, à première vue, le caractère de la *confessio* était à peine sensible; mais cette fois non pas sous le rapport de la forme, mais sous le rapport du contenu. L'hypothèse qui se présente naturellement, est que les deux phénomènes sont apparentés, ou, en d'autres termes, que les passages caractéristiques d'après le contenu des Confessions, sont marqués d'après la forme par la fréquence de la parataxe, de *et*, et de la position initiale du verbe, tandis que les passages moins caractéristiques seraient ceux qui sont construits comme des périodes classiques. Que nous disent les faits?

Dans le chapitre I nous avons traité de trois passages lourdement chargés des sentiments religieux d'Augustin (VIII, 7, 16, cfr p. 41; V, 1, 1, cfr p. 37; X, 27, 38, cfr p. 38), à côté de deux autres dont le premier (VI, 9, 14, cfr p. 44) était presque simple récit, et le second (XII, 19, 20, cfr p. 45) presque purement explicatif. Nous voulons maintenant examiner de nouveau ces passages, mais au point de vue de la forme extérieure et des deux groupes d'éléments de style que nous avons appris à distinguer.

1) VI, 9, 14. Alypius saisi comme voleur.

Le passage, comme il a déjà été dit, se rapproche beaucoup d'un simple récit. Si notre supposition est exacte, à savoir que le groupe: parataxe, *et*, et position initiale du verbe, est seulement caractéristique des passages qui, pour le contenu, marquent le plus fortement le caractère de *confessio*; il faudra que ces éléments de style ne jouent pas ici de rôle comme groupe, mais qu'on trouve, au contraire, un bon nombre de périodes.

Verum tamen iam hoc ad medicinam futuram in eius memoria reponebatur. nam et illud, quod, cum adhuc studeret iam me audiens apud Carthaginem et medio die cogitaret in foro quod recitaturus erat, sicut exerceri scholastici solent, sivisti eum comprehendi ab aeditimis fori tamquam furem, non arbitror aliam ob causam te permisisse, deus noster, nisi ut ille vir tantus futurus iam inciperet discere, quam non facile in cognos-

cendis causis homo ab homine damnandus esset temeraria credulitate. quippe ante tribunal deambulabat solus cum tabulis ac stilo, cum ecce adulescens quidam ex numero scholasticorum, fur verus, securim clanculo apportans illo non sentiente ingressus est ad cancellos plumbeos, qui vico argentario desuper praeminent, et praecidere plumbum coepit. sono autem securis auditō submurmuraverunt argentarii, qui subter erant, et miserunt qui adprehenderent quem forte invenissent. quorum vocibus auditis relicto instrumento ille discessit timens ne cum eo teneretur. Alypius autem, qui non viderat intrantem exeuntem sensit et celeriter vidit abeuntem et causam scire cupiens ingressus est locum et inventam securim stans atque admirans considerabat cum ecce illi, qui missi erant, reperiunt eum solum ferentem ferrum, cuius sonitu exciti venerant: tenent, adtrahunt, congregatis inquilinis fori tamquam furem manifestum se conprehendisse gloriantur, et inde offerendus iudiciis ducebatur.

Comme on voit, il n'y a pas de trace dans ce passage de l'emploi, par groupe, de la parataxe et de propositions reliées par *et*, dans lesquelles le verbe serait en position initiale. Les verbes ne sont que par exception mis en tête. Sous ce rapport voici encore quelques remarques.

Les infinitifs *exerceri* et *praecidere* sont tous deux dans des propositions dont les verba finita (*solent, coepit*) ont la position finale.

L'accent que reçoivent *submurmuraverunt, relicto, timens, inventam, ferentem* et *congregatis* par leur position initiale, contribue à la vivacité de l'incident. St Augustin est manifestement un bon conteur.

L'ordre des mots *non viderat intrantem exeuntem sensit* fait bien ressortir, par l'arrangement chiastique des éléments, l'opposition entre les deux propositions, ce dont le récit tire bon profit.

L'accent sur *sivisti* met ce récit dans la vive lumière qu'Augustin voulait y repandre; la Providence de Dieu était en jeu. L'accent sur *non arbitror* fait ressortir combien il en était assuré.

Dans les autres cas de position initiale, le verbe ne pouvait pas prendre une autre place.

Il est à peine besoin de dire que ce passage est tout à fait du genre période. Il est un simple récit mais il a nettement la tournure classique.

2) XII, 19, 28. Qu'y-a-t-il de vrai dans les nombreuses explications du début du livre de la Genèse.

Dans ce passage les Confessions prennent d'une façon très prononcée le genre exposition. Cependant le contexte, et aussi le fait qu'on s'adresse directement à Dieu, maintiennent le caractère *confessio* de ces paroles.

Verum est enim, domine, fecisse te caelum et terram. verum est esse principium sapientiam tuam, in qua fecisti omnia. item verum est, quod mundus iste visibilis habet magnas partes suas caelum et terram brevi complexione factarum omnium conditarumque naturarum. et verum est, quod omne mutabile insinuat notitiae nostrae quandam informitatem, qua formam capit vel qua mutatur et vertitur. verum est nulla tempora perpeti quod ita cohaeret formae incommutabili, ut, quamvis sit mutabile non mutetur. verum est informitatem, quae prope nihil est, vices temporum habere non posse. verum est, quod, unde fit aliquid, potest quodam genere locutionis habere iam nomen eius rei quae inde fit: unde potuit vocari caelum et terra quaelibet informitas, unde factum est caelum et terra. verum est omnium formatorum nihil esse informi vicinius quam terram et abyssum. verum est, quod non solum creatum atque formatum sed etiam quicquid creabile atque formabile est tu fecisti, ex quo sunt omnia. verum est omne, quod ex informi formatur, prius esse informe, deinde formatum.

Ici encore est absente toute trace de l'emploi par groupe des éléments caractéristiques. Le verbe, il est vrai, est souvent en tête, mais dans la Cité de Dieu on l'aurait, dans tous ces cas, trouvé aussi en position initiale. Ce passage aurait très bien pu, en effet, être emprunté à la Cité de Dieu, si on ne s'y était pas adressé directement à Dieu.

Par la nature de la chose on appuie ici très fort sur le *verum est*. Aussi ces mots ont à peu près toujours la première place.

Dans l'ordre des mots *fecisse te caelum et terram et factum est caelum et terra* on a comme un écho de la Gen. 1. 1 d'après la lecture de St Augustin: *in principio fecit deus caelum et terram* (cfr p.ex. la paragraphe suivant des Confessions, XII, 20, 29). Par rapport à *creasti omnia* il faut se rappeler Sag. 9, 1: *domine misericordiae, qui creasti omnia verbo tuo*. Et par rapport au *ex quo sunt omnia* Rom. 11, 36: *quoniam ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia*.

Si dans *esse principium sapientiam tuam* cet *esse* est en tête, cela fait ressortir la certitude de cette constatation: c'est ainsi.

Fit dans *unde fit aliquid* a un fort accent: ce dont une chose provient peut déjà être indiqué par le nom de ce qui en résulte. Peut être indiqué ... Cela explique aussi qu'on mette en vedette *potest* et *potuit vocari*.

Dans tous les autres cas de position initiale on n'avait pas d'autre choix.

La construction en périodes s'est faite ici une place importante.

Ces résultats peuvent être encore établis plus amplement. En traitant des éléments caractéristiques du style nous avons cité plus haut ¹⁾ quelques parties des Confessions qui prouvaient que la parataxe, *et*, et la position initiale du verbe ne se retrouvaient pas partout dans l'oeuvre, mais qu'il y a aussi des passages qui, pour la forme extérieure, sont apparentés à la Cité de Dieu. Or si l'on examine encore une fois ces endroits, on remarquera que nous avons ici encore affaire à des récits et à des exposés dans lesquels les sentiments religieux de St Augustin sont, il est vrai, présents, mais se trouvent cependant tout-à-fait à l'arrière-plan.

Des récits ... St Augustin nous y renseignait sur ses premiers doutes à propos de l'astrologie (VII, 6, 8), sur l'intégrité d'Alypius (VI, 10, 16), sur la difficulté qu'il

¹⁾ VII, 6, 8; VI, 10, 16; XI, 23, 30; XII, 24, 33 (cfr 89—90).
VI, 3, 3; IV, 3, 6; V, 13, 23 (cfr 92—93).

éprouva pour avoir un contact personnel avec Ambroise (VI, 3, 3), sur ses attaches aux conceptions astrologiques (IV, 3, 6), et sur sa nomination à Milan (V, 13, 23).

Des exposés ... Augustin donne (XI, 23, 30) quelques pensées sur le temps, et (XII, 24, 33) sur la possibilité de plusieurs interprétations de la Ste Ecriture.

Dans ces passages aussi nous constatons donc un genre où domine le récit et l'exposé, caractère qui va de pair avec l'absence du groupe d'éléments caractéristiques de style, et, par ailleurs, avec des ressemblances avec la Cité de Dieu.

Voici maintenant quelques passages dans lesquels paraissent au premier plan les sentiments de reconnaissance et d'humilité chez St Augustin.

1) VIII, 7, 16. La réaction d'Augustin sur le récit de Ponticianus.,

Narrabat haec Ponticianus. tu autem, domine, inter verba eius retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me adtendere, et constituebas me ante faciem meam, ut viderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. et videbam et horrebam, et quo a me fugerem non erat. et si conabar a me avertere aspectum, narrabat ille quod narrabat, et tu me rursus opponebas mihi et inpingebas me in oculos meos, ut invenirem iniquitatem meam et odissem. noveram eam, sed dissimulabam et cohibebam et obliviscebam.

Nous n'avons pas besoin de dire que dans ce passage il y a en effet emploi abondant de la parataxe, de *et*, et de la position initiale du verbe. Dans deux cas le verbe est précédé du pronom personnel *tu*. Le rôle important de la position initiale du verbe autorise aussi dans les cas où il n'y a pas d'autres possibilités à parler de position initiale.

2) V, 1, 1. Augustin s'excite à louer Dieu avec toute la création.

Accipe sacrificium confessionum mearum de manu lin-

guae meae, quam formasti et excitasti, ut confiteatur nomini tuo, et sana omnia ossa mea et dicant: domine, quis similis tibi? neque enim docet te, quid in se agatur, qui tibi confitetur, quia oculum tuum non excludit cor clausum nec manum tuam repellit duritia hominum, sed solvis eam, cum voles, aut miserans aut vindicans, et non est qui se abscondat a calore tuo. sed te laudet anima mea, ut amet te, et confiteatur tibi miserationes tuas, ut laudet te. non cessat nec tacet laudes tuas universa creatura tua, nec spiritus omnis per os conversum ad te nec animalia nec corporalia per os considerantium ea, ut exurgat in te a lassitudine anima nostra innitens eis, quae fecisti, et transiens ad te, qui fecisti haec mirabiliter: et ibi refectio et vera fortitudo.

Ce passage aussi parle de lui même. Des sentiments profondément religieux sont exprimés en même temps que nous voyons revenir la parataxe, *et (nec)* et la position initiale du verbe.

Pour ce qui regarde les phrases nominales: *domine, quis similis tibi?* *et: et ibi refectio et vera fortitudo*, comparez *infra* p. 140.

3) X, 27, 38. *Sero te amavi.*

Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi. et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. mecum eras, et tecum non eram. ea me tenebant longe a te, quae, si in te non essent. non essent. vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduidisti et fugasti caecitatem meam, fragrasti et duxi spiritum et anhello tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.

Dans la première partie de ce passage nous retrouvons bien la parataxe *et*, mais non pas le verbe en position initiale. C'est cependant facile à comprendre. Dans les quatre premières phrases tous les mots mis en tête sont de la plus grande importance. Surtout, quand on les lit à

haute voix, on se rend compte combien leur convient cette position.

Le mot *sero* répété est l'expression profonde du regret d'Augustin. *Intus* est en vif contraste avec *foris*, comme *mecum* avec *tecum*. L'opposition *intus-foris* est de nouveau reprise par *ibi*, mis en avant, et ensuite expliquée davantage par *in ista formosa quae fecisti*. *Ea* aussi est plein de regret, et „exister par la force de Dieu” (*in te esse*) est comme alternative en face de „ne point exister” (*non esse*).

Mis ainsi en avant, spécialement dans ce contexte, ces mots sont d'autant plus mis en vedette.

Il y a aussi dans ce passage plusieurs exemples d'un „*et praegnans*” ¹⁾. Dans *intus eras et ego foris*, et peut se rendre par „mais”: „Vous étiez au dedans, mais moi au dehors”. Même chose pour *et* dans *mecum eras, et tecum non eram*: „Vous étiez avec moi, mais moi je n'étais pas avec Vous”.

Voilà les faits.

Il en ressort que, d'un côté, les passages qui d'après leur contenu, avaient davantage le droit de se réclamer du nom de *Confessiones*, usent fréquemment du groupe: parataxe, *et*, et position initiale du verbe; tandis que, d'un autre côté, les parties dans lesquelles dominant le récit et l'exposé, sont caractérisées par des périodes classiques, le verbe ne prenant la position initiale que dans des cas spéciaux.

Ces derniers passages se rapprochent beaucoup de simples récits ou de simples exposés, c'est-à-dire d'un genre, où l'on se borne à parler d'une certaine matière, sans parler à Dieu. Aussi n'est-il pas étonnant que le style des Confessions, dans ces parties, ressemble à celui de la Cité de Dieu et du *De Doctrina Christiana*, Car dans ces deux oeuvres, Augustin parle aussi d'une matière déterminée, de la Cité de Dieu, *De Civitate Dei*, et de la Doctrine Chrétienne, *De Doctrina Christiana*. C'est le côté positif de la ressem-

¹⁾ Cfr ci-dessus 94.

blance. Il y a aussi un côté négatif. Dans les oeuvres nommées il n'est pas question d'une *confessio* d'Augustin en face de Dieu et, dans les parties des Confessions qui se rapprochent de simples récits ou de simple exposés, elle est à peine exprimée.

L'absence de position „confessante” va pleinement de soi dans la Cité de Dieu et dans le *De Doctrina Christiana*, tandis que, dans les Confessions, il s'agit de cas-frontières. La ressemblance de style entre la Cité de Dieu, le *De Doctrina Christiana* et les Confessions n'est possible que parce qu'il y a dans les Confessions des parties qui n'ont que dans une faible mesure le caractère de la *confessio*.

Nous laisserons donc de côté ces parties moins caractéristiques des Confessions pour nous consacrer tout entier aux passages plus spécialement du genre *confessio*, et à leur forme très particulière.

§ 4. Le groupe des éléments caractéristiques vus dans la lumière du contenu

Les parties qui méritent plus spécialement le nom de *Confessiones* sont toutes profondément pénétrées de sentiments personnels de St Augustin à l'égard de Dieu. En les lisant, on se rend compte immédiatement qu'Augustin est ardemment remué dans son intérieur. Or, il est impossible de contester que les éléments caractéristiques du style: parataxe, *et*, et la position initiale du verbe, sont on ne peut mieux à même d'exprimer cette émotion.

Dans le latin classique on ne plaçait le verbe au début de la proposition que lorsqu'on voulait lui donner un relief tout spécial. „La position initiale apparaît comme exceptionnelle et significative”, dit M. MAROUZEAU¹⁾, et il le montre par d'innombrables exemples. L'emploi fort restreint qu'en fait St Augustin aussi bien dans la Cité de Dieu que dans les passages moins caractéristiques des Confessions, prouve suffisamment que sur ce point il est resté

¹⁾ MAROUZEAU, *Ordre* II 49.

fidèle à la tradition classique. Le lourd accent mis sur le verbe si fréquemment dans les passages où domine le genre *confessio*, et réalisé en lui donnant une position initiale, doit donc bien être regardé comme un précipité d'une intense émotion.

La valeur affective des propositions à forme de parataxe et reliées par *et* se sent même dans une traduction fidèle des Confessions.

Cet *et*, qui revient sans cesse, empile péchés sur péchés, infidélités sur infidélités; il forge comme une chaîne de bienfaits divins qui entoure la vie d'Augustin et toute la création; ou bien il relie des infidélités et des péchés à l'exécution du plan divin.

Une construction hypotactique marque une distinction de choses principales et secondaires, de ce qui est essentiel et de ce qui sert seulement à éclaircir, à encadrer ou à marquer des conséquences. La construction en forme de parataxe prend au dépourvu; elle met en avant, avec toute sa force, tout ce qu'elle contient.

Aussi la parataxe, de même que *et* fréquemment répété, et le verbe en position initiale, sont un moyen excellent pour donner aux puissants sentiments de la *confessio* la forme extérieure.

Cependant par là le dernier mot n'est pas dit encore. Les éléments caractéristiques du style peuvent bien être d'excellents moyens pour interpréter l'ardeur des sentiments, mais il n'est pas besoin de dire que ce ne sont pas les seuls moyens. Reste donc encore ouverte la question de savoir pourquoi St Augustin, pour exprimer les sentiments de la *confessio*, a précisément voulu se servir du groupe: parataxe, *et*, et position initiale du verbe.

Du moment qu'il s'agit ici des sentiments de la *confessio*, nous avons déjà une indication dans quelle direction il faut chercher la solution du problème. Nous avons vu en effet que ces sentiments, d'après le témoignage d'Augustin lui-même, avaient jailli dans son cœur sous l'influence de la Bible. Nous avons en plus fait une constatation importante au point de vue linguistique: à savoir que les mots

confessio et *confiteri*, tels qu'ils sont employés dans les Confessions, sont bibliques d'origine et sont aussi restés bibliques. À cela nous avons pu rattacher la conclusion que le nom par lequel Augustin a voulu exprimer brièvement et énergiquement le genre de son oeuvre est également biblique. Enfin nous avons vu que les passages où la Bible emploie les mots *confessio* et *confiteri* (on se rappellera que c'est surtout le cas du Psautier) renferment encore, pour un lecteur des Confessions, d'autres éléments familiers, comme la combinaison *confiteor tibi*, et l'échange de *confiteri* contre *laudare* et *narrare*. Il est donc tout naturel d'attribuer les éléments caractéristiques du style de l'oeuvre à une influence spéciale de la Bible. Ce qui par rapport au contenu fait que les Confessions sont des Confessions, vient de la Bible: pourquoi pas dès lors aussi ce qui leur donne leur forme si particulière?

Pour vérifier cette hypothèse par les faits, il faudra examiner si les éléments caractéristiques du style des Confessions sont en réalité typiques de la version latine de la Bible dont se servait Augustin. Mais ici nous arrivons à une question obscure. Que savons nous du texte biblique employé par St Augustin?

Pour ce qui regarde le Psautier, il ne semble pas qu'il y ait grande difficulté. Nous avons en effet le bonheur de posséder les *Enarrationes in Psalmos*, au moyen desquelles on peut reconstruire un Psautier à peu près complet. Cependant si l'on compare les versets des Psaumes cités par St Augustin dans les Confessions avec le texte que fournissent les *Enarrationes* on constate des différences assez fréquentes. Si ensuite on étend la comparaison aux leçons de la Vulgate, on se trouve tantôt devant un accord des *Enarrationes* avec la Vulgate, tantôt devant un accord de la Vulgate avec les Confessions, puis des Confessions avec les *Enarrationes*. Quelle part faire, dans ces accords et ces différences, à l'emploi de différentes versions latines, à des fautes de transcription, à de soi-disant corrections des transpositeurs, à des corrections sur le grec dues à St Augustin lui-même ¹⁾,

¹⁾ Cfr DE BRUYNE, St Aug. reviseur de la Bible, spéc. 521; 527ss; 547ss.

ou encore au fait qu'Augustin citait souvent de mémoire ¹⁾, comme on pouvait l'attendre plus particulièrement dans des Confessions sous forme de prière? Ce sont là autant de points qui probablement resteront toujours obscurs. Ces questions ont attiré l'attention de savants distingués ²⁾. Peut-être que l'examen des Confessions pourra encore profiter des résultats que fournira ce genre d'études, mais pour le moment on n'est pas encore si avancé.

Voici maintenant quelques citations pour confirmer les remarques susdites:

Ps. 4, 9 (Vulg.): *in pace, in idipsum, dormiam et requiescam.*
(Enarr.): *in pace, in idipsum, obdormiam et somnum capiam.*

(Conf. IX, 4, 11): *o, quid dixit:*
[*obdormiam et somnum capiam?*]

Ps. 16, 8 (V.): *sub umbra alarum tuarum protege me.*
(E.): *in tegmine alarum tuarum protege me.*
(C. IV, 16, 31): ... *in velamento alarum tuarum.*

Ps. 26, 1 (V.): *dominus illuminatio mea et salus mea.*
(E.): *dominus illuminatio mea et salutaris meus.*
(C. X, 23, 33): ... *deus, illuminatio mea, salus*
[*faciei meae ...*]

Ps. 31, 5 (V.): *delictum meum cognitum tibi feci.*
(E.): *peccatum meum cognovi.*
(C. I, 5, 6): ... *tibi prolocutus sum ... delicta mea.*

Ps. 148, 8: (V.): *ignis, grando, nix, glacies, spiritus procel-*
[*larum.*]
(E.): *ignis, grando, nix, glacies, spiritus tempestatis.*
[*tatis.*]
(C. VII, 13, 19): ... *ignis, grando, nix, glacies,*
[*spiritus tempestatis.*]

Une comparaison des textes de l'Évangile de St Jean

¹⁾ Cfr MOHRMANN, Sondersprache 65ss.

²⁾ Cfr DE BRUYNE, St Aug. reviseur de la Bible; LAGRANGE, De quelques opinions sur l'ancien Psautier latin; et les études y citées.

employés dans les Confessions, avec ceux des *Tractatus in Ioannis Evangelium* et de la Vulgate, produirait le même résultat.

Ce n'est pas à dire cependant que l'obscurité qui enveloppe le „texte biblique” de St Augustin est vraiment impénétrable. Les différences qu'on constate entre les textes sont presque exclusivement des différences de vocabulaire. La construction de la phrase et l'ordre des mots restent les mêmes, et c'est là que se situent pour nous les points d'attache.

Le commencement du Ps. 31, p.ex., est comme suit dans les *Enarrationes*:

*Beati quorum remissae sunt iniquitates,
et quorum tecta sunt peccata.
beatus vir cui non imputavit dominus peccatum,
nec est in ore eius dolus.
quoniam tacui, inveteraverunt ossa mea,
a clamando me tota die.*

Dans la Vulgate le texte est celui-ci:

*Beati quorum remissae sunt iniquitates,
et quorum tecta sunt peccata.
beatus vir cui non imputavit dominus peccatum,
nec est in spiritu eius dolus.
quoniam tacui, inveteraverunt ossa mea,
dum clamarem tota die.*

Dans les LXX:

Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι
καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι·
μακάριος ἀνὴρ, οὗ οὐ μὴ λογίσσεται κύριος ἁμαρτίαν
οὐδὲ ἐστὶν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ δόλος.
ὅτι ἐσίγησα, ἐπαλαιώθη τὰ ὀστέα μου
ἀπὸ τοῦ κράζειν με ὅλην τὴν ἡμέραν.

On voit comme les deux textes latins serrent de près le texte grec ¹⁾. La traduction donnée par les *Enarrationes* est

¹⁾ C'est à tort que BALMUS regarde la fréquence de la position initiale du

la plus précise, mais, par suite de la traduction littérale, l'impression générale des deux textes reste la même.

Le texte grec, pour sa part, est une reproduction littérale du texte hébreu.

Un deuxième exemple. Aussi bien dans la Vulgate que dans le respectif *Tractatus* de St Augustin, Joan. 14, 4—6 porte :

Et quo vado scitis, et viam scitis. dicit ei Thomas: domine, nescimus quo vadis: et quo modo possumus viam scire? dicit ei Iesus: ego sum via, et veritas, et vita. nemo venit ad Patrem, nisi per me.

Le grec porte ici, du moins dans plusieurs manuscrits ¹⁾ :

Καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε. λέγει αὐτῷ Θωμᾶς· κύριε, οὐκ οἶδαμεν ποῦ ὑπάγεις· πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι; λέγει αὐτῷ Ἰησοῦς· ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ.

Ici de nouveau nous avons manifestement affaire avec une traduction littérale.

La question du texte biblique dont se servait Augustin crée bien des difficultés, mais, à la lumière des faits susdits, nous pouvons cependant dire avec certitude que nous en connaissons d'une façon assez précise la construction de la phrase et l'ordre des mots. Il suffit sous ce rapport de constater que la parataxe, *et*, et le verbe en position initiale auront, dans une traduction littérale de la Bible, une place caractéristique.

1) La parataxe avec *et*.

Le commencement du Psaume 29, d'après la Vulgate, est le suivant :

*Exaltabo te, domine, quoniam suscepisti me,
nec delectasti inimicos meos super me.
domine deus meus, clamavi ad te, et sanasti me.
domine, eduxisti ab inferno animam meam;
salvastis me a descendentibus in lacum.*

verbe dans la Vulgate (il ne fait mention que de cette traduction), comme un élément de la langue vulgaire. Cfr Style de St Aug. 105.

¹⁾ Dans le groupe qu'on appelle K o i n e. Cfr NESTLE, Nov. Test. 72*.

*psallite domino, sancti eius;
 et confitemini memoriae sanctitatis eius.
 quoniam ira in indignatione eius,
 et vita in voluntate eius.
 ad vespertum demorabitur fletus,
 et ad matutinum laetitia.
 ego autem dixi in abundantia mea:
 non movebor in aeternum.
 domine, in voluntate tua praestitisti decori meo virtutem.
 avertisti faciem tuam a me, et factus sum conturbatus . .*

Le texte des *Enarrationes* ne diffère guère ici, et les différences sont de minime importance. Qu'il y ait, à la place de *delectasti: iucundasti*, et à la place de *laetitia: exultatio*, n'est pas ici important.

Voici à côté une citation de l'Évangile de St Jean, X, 22—30:

Facta sunt autem Encaenia in Ierosolymis; et hiems erat. et ambulabat Iesus in templo, in porticu Salomonis. circumdederunt ergo eum Iudaei, et dicebant ei: quousque animam nostram tollis? si tu es Christus, dic nobis palam. respondit eis Iesus: loquor vobis, et non creditis. opera, quae ego facio in nomine Patris mei, haec testimonium perhibent de me. sed vos non creditis, quia non estis ex ovibus meis. oves mei vocem meam audiunt; et ego cognosco eas, et sequuntur me. et ego vitam aeternam do eis, et non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea. Pater meus, quod dedit mihi, maior me est; et nemo potest rapere de manu Patris mei. ego et Pater unum sumus.

Voici encore quelques citations plus courtes:

Ps. 44, 11: *audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam, et obliviscere populum tuum et domum patris tui.*

Ps. 43, 18: *haec omnia venerunt super nos; nec obliti sumus te et inique non egimus in testamento tuo.*

Ps. 89, 14: *repleti sumus mane misericordia tua, et exultavimus, et delectati sumus omnibus diebus nostris.*

Ps. 96, 8: *audivit et laetata est Sion et exultaverunt filiae Iudae.*

Ps. 141, 5: *considerabam ad dexteram et videbam et non erat qui cognosceret me.*

Is. 42, 6: *ego dominus vocavi te in iustitia et apprehendi manum tuam et servavi te.*

Is. 52, 5: *habitabit enim iuuenis cum virgine, et habitabunt in te filii tui, et gaudebit sponsus super sponsam et gaudebit super te deus tuus.*

Ce qui importe est que tous ces passages sont nettement sous forme de parataxe, et que *et* (*et non, nec*) revient fréquemment.

Si l'on met maintenant à côté de ces textes latins le grec des LXX ou du Nouveau Testament, et à l'occasion le texte original hébreu, on pourra faire les mêmes constatations. Or la Grammaire hébraïque de GESENIUS-KAUTZSCH signale parmi les „plus importantes caractéristiques sémitico-hébraïques” entre autres: „l'absence de conjonctions reliant les propositions, et une prédominance de la construction en forme de parataxe”¹⁾. Cela explique la présence de ces éléments dans le texte hébraïque, mais aussi dans les LXX qui s'y rattachent de près, et ensuite dans les versions latines. Pour ce qui regarde le Nouveau Testament et les livres de l'Ancien Testament écrits en grec, il y aura lieu de tenir compte de la descendance juive des auteurs sacrés et de l'influence de la traduction des Septante.

La fréquence de *et* aussi est dans ce cas toute naturelle. La Grammaire de GESENIUS-KAUTZSCH signalait, en plus de la prédominance de la construction en forme de parataxe, le manque de conjonctions reliant les propositions. *Et* est la traduction de la lettre hébraïque *waw*, au sujet de laquelle la Grammaire fait l'observation suivante: „Pour rattacher ensemble deux ou plusieurs propositions, ainsi que leurs différents mots, on se sert du *waw* copulatif. Cependant son usage n'est pas du tout restreint à la liaison de propositions vraiment coordon-

¹⁾ „Mangel an Satzverbindenden Konjunktionen und Überwiegen des parataktischen Satzbaus” (GESENIUS-KAUTZSCH-BERGSTRÄSSER, Hebr. Gramm. 2).

nés. La langue se contente plutôt de rattacher ensemble par *waw* même des termes qui s'opposent, ou des propositions non pas coordonnées, mais subordonnées les unes aux autres" ¹⁾).

Cette dernière remarque nous amène au *et praegnans*.

Parmi les versets cités plus haut, on pourrait traduire Ps. 43, 18 comme suit: „Tout cela nous survint bien que nous ne vous eussions pas oublié, et n'eussions pas été infidèles à votre alliance”; Ps. 141, 5 comme suit: „Si je regardais à droite, il n'y avait néanmoins personne à s'inquiéter de moi”, et le dernier des versets cités du Ps. 29: „A peine aviez-vous détourné votre visage, voilà que j'étais troublé” ²⁾.

2) Le verbe en position initiale.

Le fait que le verbe est mis en position initiale est aussi un phénomène frappant dans la Vulgate, dans les textes des *Enarrationes*, et des *Tractatus*, dans les LXX, et dans le texte hébreu. Comme preuve voici de nouveau quelques versets des Psaumes et un passage de l'Évangile de St Jean: Ps. 105, 38—39: *et infecta est terra in sanguinibus et contaminata est in operibus eorum et fornicati sunt in adinventionibus suis*.

Ps. 82, 17—18: *imple facies eorum ignominia, et quaerent nomen tuum, domine. erubescant, et conturbantur in saeculum saeculi, et confundantur et pereant*.

Io. I, 19—22: *et hoc est testimonium Ioannis, quando miserunt Iudaei ab Ierosolymis sacerdotes et Levitas ad eum, ut interrogarent eum: tu quis es? et confessus est et non negavit: et confessus est: quia non sum ego Christus. et interrogaverunt eum: quid ergo? Elias es tu? et dixit: non sum. propheta es tu? et*

¹⁾ „Zur Aneinanderreihung zweier oder mehrerer Sätze, wie derjenigen einzelner Wörter, dient das sog. *Waw copulativum*. Doch beschränkt sich der Gebrauch desselben keineswegs bloß auf die Verbindung wirklich koordinierter Sätze. Vielmehr begnügt sich die Sprache mit der einfachen Anreihung durch *Waw* auch da, wo ein Gegensatz eingeführt werden soll ... oder der eine der beiden verbundenen Sätze dem andern nicht bei- sondern untergeordnet ist” (GESENIUS-KAUTZSCH, Hebr. Gramm. 506s.)

²⁾ Cfr 119.

respondit: non. dixerunt ergo ei: quis es ut responsum demus his, qui miserunt nos?

Ici comme dans les parties les plus caractéristiques des Confessions le verbe paraît si fréquemment en première place qu'on peut compter aussi les formes qui ne pouvaient pas prendre une autre place, parmi ceux en position initiale. Ici encore la Grammaire hébraïque de GESENIUS-KAUTZSCH nous est garante qu'on a affaire à un phénomène venu de l'hébreu. Elle dit: „Dans une proposition verbale proprement dite l'accent principal tombe sur l'action venue du sujet (ou éprouvée par lui) et par suite le verbe se trouve naturellement en tête”¹⁾. Et plus loin: „La place naturelle des mots dans une proposition verbale est la suivante: *verbe-sujet*; éventuellement: *verbe-sujet-objet*”²⁾.

Ce n'est pas à dire cependant que dans une proposition verbale le verbe sera toujours mis en tête. La Grammaire hébraïque dit à ce sujet: „Il peut arriver cependant que parfois, même dans une proposition proprement verbale, le sujet est mis en tête, quand il est tout spécialement accentué: p.ex. Gen. 3, 13 („moi je ne suis pas coupable, mais) *le serpent m'a trompé*”³⁾. Comme exemple on pourrait encore citer ici le texte déjà signalé plus haut du Ps. 43: *haec omnia venerunt super nos* ...

Ce qui est dit ici de la position initiale du sujet vaut aussi pour les autres membres de la proposition. „Il n'est pas rare que l'arrangement des mots diffère de l'ordinaire quand il y a lieu de donner à un membre une position initiale pour le

¹⁾ „Im eigentlichen Verbalsatz fällt der Hauptnachdruck auf das vom Subjekt ausgehende (resp. erfahrene) Thun und steht somit das Verbum naturgemäss voran” (GESENIUS-KAUTZSCH, Hebr. Gramm. 476).

²⁾ „Als die natürliche Wortstellung innerhalb des Verbalsatzes ist ... die Folge *Verbum-Subjekt*, eventuell *Verbum-Subjekt-Objekt* zu betrachten” (GESENIUS-KAUTZSCH, Hebr. Gramm. 477).

³⁾ „Dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass bisweilen auch im eigentlichen Verbalsatz ... das Subjekt voransteht, so namentlich, wenn ein besond. Nachdruck auf demselben liegt, z.B. Ge. 3, 13 (nicht ich trage die Schuld, sondern) *die Schlange hat mich verführt!*” (GESENIUS-KAUTZSCH, Hebr. Gramm. 476).

faire ressortir" ¹⁾). Comme cas particulier de changement dans l'ordre des mots on signale la position initiale donnée au pronom personnel ²⁾). La plupart la personne qui agit est marquée par les formes verbales elles-mêmes, comme en latin p.ex. *venio, venistis*. Mais si l'on veut appuyer d'une façon spéciale sur cette personne, on se sert d'une forme pronominale séparée, qui, à cause de sa valeur spéciale, sera mise en tête. Sous ce rapport on peut signaler: Ps. 138, 5: *ecce, domine, t u cognovisti omnia, novissima et antiqua. t u formasti me, et posuisti super me manum tuam*. Ps. 108, 4: *pro eo ut me diligenter, detrahebant mihi; e g o autem orabam*.

Ps. 73, 17: *t u fecisti omnes terminos terrae ...*

Ps. 101, 12—13: *... e g o sicut faenum arui. t u autem, domine, in aeternum permanes*.

Les équivalents des phrases comme: "Le Seigneur est grand" ou: „Dieu est bon" etc., ont en hébreu normalement le sujet en tête de la proposition, mais en poésie tout spécialement, et par conséquent aussi dans les Psaumes, le prédicat se trouve fréquemment en tête ³⁾). Que l'on compare:

Ps. 137, 5: *... m a g n a e s t g l o r i a d o m i n i*.

Ps. 139, 7: *d e u s m e u s e s t u*.

Ps. 144, 3: *m a g n u s d o m i n u s, e t l a u d a b i l i s n i m i s*.

Comme l'on voit, les éléments caractéristiques du style des Confessions rentrent dans le genre typique des traductions latines de la Bible. Les faits ont confirmé notre hypothèse. Le coeur de St Augustin était rempli de sentiments profonds et puissants qui cherchaient à se manifester en flots pressés, mais comme il s'agissait ici des sentiments du *confiteri domino* de la Bible, nous les voyons jaillir dans une langue venue, comme aussi l'esprit de la *confessio*, du Livre des Livres.

Ce n'est pas à dire cependant que St Augustin a voulu

¹⁾ „Nicht selten tritt eine von der gewöhnlichen abweichende Wortfolge ein, wenn ein Satzglied durch Voranstellung nachdrücklich hervorgehoben werden soll" (GESENIUS-KAUTZSCH, Hebr. Gramm. 477s).

²⁾ Cfr GESENIUS-KAUTZSCH, Hebr. Gramm. 459.

³⁾ Cfr GESENIUS-KAUTZSCH, Hebr. Gramm. 475.

imiter la Bible. Il n'imitait pas mais se pénétrait des idées et des formes bibliques, en se les ajustant. Il restait lui-même. Si Augustin avait cherché à imiter le Psautier, il aurait dû aussi donner aux parties moins caractéristiques des Confessions, mais qui sont néanmoins aussi des *confessiones*, le même vêtement qu'aux autres. Les sentiments de la *confessio* restant dans ces parties à l'arrière-plan, Augustin se servira alors de sa manière ordinaire d'écrire. Le résultat produit a été un ensemble organique, plein d'une vivante variété.

Mais qu'Augustin, en maniant le style biblique, est resté lui-même ne veut pas dire seulement qu'il gardait en ceci et magistralement la vraie mesure. Même là où il se sert, en en faisant un large emploi, de ces éléments de style, on retrouve les traits généraux de son style ému, comme, p.ex., son abondance et sa sonorité ¹⁾. Mais à vouloir entrer plus avant dans ces explications nous nous engagerions sur un terrain que, dès le début, nous avons, autant que possible, voulu éviter: la question du style de St Augustin en général.

§ 5. Quelques autres éléments de style

La parataxe, *et*, et la position initiale du verbe ne sont pas les seuls éléments caractéristiques du style des Confessions. C'est pourquoi nous allons traiter dans ce paragraphe de quelques autres éléments qui confirmeront les résultats déjà obtenus jusqu'à maintenant.

1) Les *clausulae*.

Par *clausulae* ²⁾ on entend les fins rythmiques des phrases, telles que *adesse monstrabo* (— — — —) et *Caesarem viderant* (— — — —). L'examen des *clausulae* est, pour différentes raisons, une matière très compliquée. Pour n'en nommer qu'une: elles sont basées sur la différence quan-

¹⁾ Cfr FINAERT, *Evolution* 71—99. Voyez plus loin 129—130.

²⁾ Cfr F. DI CAPUA, *Il ritmo prosaico in S. Agostino*; Sr M. B. CARROLL, *The Clausulae in the Confessions of St Augustine*; M. G. NICOLAU, *L'origine du „cursus” rythmique et les débuts de l'accent d'intensité en latin*.

titative des diverses syllabes, tandis que la prononciation moderne du latin est réglée par la pratique de l'accent d'intensité des langues modernes. De là provient la difficulté de les reconnaître. Pour ce qui regarde les clausules d'Augustin, il y a encore la difficulté spéciale venant du fait qu'il vivait au 4^e—5^e siècle. Il en sera question plus loin.

Trois faits sont ici d'importance:

Premièrement que St Augustin dans ses écrits s'est servi des clausules là où cela convenait. Ceci ressort du IV^e livre du *De Doctrina Christiana* où il dit: *ego in meo eloquio quantum moderate fieri arbitror non praetermitto istos numeros clausularum* (IV, 20, 41).

Deuxièmement que les clausules, comme St Augustin le remarque lui-même, étaient fort rares dans les traductions latines de la Bible.

Troisièmement que les Confessions aussi n'emploient que rarement les clausules.

Cette dernière constatation forme la conclusion de deux études consacrées aux clausules des Confessions: *Il ritmo prosaico in S. Agostino* par F. DI CAPUA, et *The Clausulae in the Confessions of St Augustine* par Sr M. B. CARROLL. D'après cette dernière étude les Confessions diffèrent peu de textes non-métriques ¹⁾. Sr CARROLL conclut son étude en disant: „La recherche des clausulae dans les Confessions de St Augustin sert avant tout pour faire ressortir la place unique qu'occupe la prose des Confessions non seulement parmi les auteurs latins de l'époque de transition, mais aussi par rapport aux autres productions littéraires de l'illustre évêque d'Hippone” -).

Pour appuyer ceci par les faits il nous faut d'abord consacrer quelques mots à la forme des clausules chez St Augustin ³⁾.

¹⁾ CARROLL, Clausulae 3.

²⁾ „The present investigation of the clausulae in the *Confessions* of St Augustine serves above all to emphasize the unique place which the prose of the *Confessions* occupies not only among the writings of Latin authors of the transitional epoch, but also in relation to other literary productions of the illustrious Bishop of Hippo” (CARROLL, Clausulae 85).

³⁾ Cfr DI CAPUA, Ritmo prosaico, Cap. VI „Le forme delle clausole” (633—644).

Lui-même remarque dans *De Musica* IV, 9, 10, qu'on affectionne beaucoup en prose les tournures du type: *laborat magister docens tardos*, dont le schéma est $- \cup - - \asymp$. En fait on trouve fréquemment cette clausule dans ses oeuvres, et la plupart du temps avec les césures $- \cup - / - \asymp$, ou $- \cup / - - \asymp$.

Voici quelques exemples empruntés tous à la Cité de Dieu:

<i>esse non posset</i>	$- \cup / - - \cup$.
<i>videntur adversa</i>	$- \cup / - - \cup$.
<i>sana surrexit</i>	$- \cup / - - \cup$.
<i>futura iam fecit</i>	$- \cup / - - \cup$.
<i>ignis in terra</i>	$- \cup / - - -$.

Dans le *De Musica* (V, 10, 20) Augustin fait aussi remarquer qu'en prose on affectionne des pieds de 5 „temps” et il nomme explicitement le *creticus* ($- \cup -$). En fait on trouve dans ses oeuvres beaucoup de clausules sous la forme d'un double *creticus* $- \cup - - \cup \asymp$. Les césures les plus employées sont $- \cup - / - \cup \asymp$, et $- \cup / - - \cup \asymp$.

Voici quelques exemples pris encore à la Cité de Dieu:

<i>singulos vindicat</i>	$- \cup - / - \cup \cup$.
<i>esset hortantibus</i>	$- \cup / - - \cup \cup$.
<i>sedente securius</i>	$- \cup / - - \cup \cup$.
<i>immortalis acquiritur</i>	$- \cup / - - \cup \cup$.
<i>possit addiscere</i>	$- \cup / - - \cup \cup$.

Dans le *De Doctrina Christiana* (IV, 20, 40) St Augustin dit que les mots de St Paul *et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis* ne forment pas dans cet ordre une bonne clausule, mais bien si on intervertit *ne feceritis et in concupiscentiis: et carnis providentiam ne in concupiscentiis feceritis*. Le schéma de cette clausule est $- \cup - / - \cup - \asymp$, du moins si l'on admet que l'avant-dernière syllabe est longue ¹⁾ Cette forme se rencontre aussi à diverses reprises dans les écrits de St Augustin. Voici quelques exemples:

¹⁾ Cfr DI CAPUA, *La pronunzia della 1a e 2a persona plurale nel perfetto congiuntivo e nel futuro anteriore*.

*angeli perdiderunt.
fidelibus iudicentur.
singulos vindicare.
gratiam confiteri.
corporum quantitates.*

A côté il y a encore d'autres formes que nous passerons sous silence.

De toutes ces formes les deux premières (— — — — — et — — — — —) sont les plus importantes.

La première forme — — — — —, avec la césure — — / — — — — — ou — — — — — / — — — — —, est représentée dans les phrases de la Cité de Dieu avec un pourcentage de 27, 05 %. La deuxième forme — — — — —, avec la césure — — / — — — — — ou — — — — — / — — — — —, atteint 10, 55 %. Cela fait en tout plus de 37 % ¹⁾.

En scandant les fins des ± 200 phrases du VIII^e livre des Confessions, Di CAPUA ne comptait que 5 vraies clausules de la première forme ²⁾. D'après les recherches de CARROLL la clausule — — — — — avec les césures indiquées ne termine qu'environ 5 % des propositions des Confessions. Pour ce qui regarde la deuxième forme (— — / — — — — — ou — — — — — / — — — — —) on n'arrive aussi qu'à environ 5 % ³⁾. Il faut donc conclure que les formes fréquemment employées par St Augustin dans ses écrits à rythme soigné, sont très rares dans les Confessions.

Au sujet des clausules dans les traductions latines de la Bible, St Augustin dit lui-même dans le *De Doctrina Christiana* (IV, 20, 41):

Sane hunc locutionis ornatum, qui numerosis fit clausulis, deesse fatendum est auctoribus nostris. quod utrum per interpretes factum sit, an (quod magis arbitror) consulto illi haec plausibilia devitaverint, affirmare non audio, quoniam me fateor ignorare. illud tamen scio, quod si quisquam huius numerositatis peritus illorum clausulas eorum-

¹⁾ Cfr REYNOLDS, Clausulae in the De Civitate Dei 30—32.

²⁾ Cfr Di CAPUA, Ritmo prosaico 679.

³⁾ Cfr CARROLL, Clausulae 15—19.

dem numerorum lege componat, quod facillime fit mutatis quibusdam verbis, quae tantumdem significatione valent, vel mutato eorum quae invenerit ordine; nihil eorum quae velut magna in scholis grammaticorum aut rhetorum didicit, illis divinis viris defuisse cognoscet: et multa reperiet locutionis genera tanti decoris, quae quidem et in nostra, sed maxime in sua lingua decora sunt, quorum nullum in eis, quibus isti inflantur, litteris invenitur. sed cavendum est, ne divinis gravibusque sententiis, dum additur numerus, pondus detrahatur. nam illa musica disciplina, ubi numerus iste planissime discitur, usque adeo non defuit Prophetis nostris, ut vir doctissimus Hieronymus quorundam etiam metra commemoret, in hebraea dumtaxat lingua: cuius ut veritatem servaret in verbis, haec inde non transtulit. ego autem, ut de sensu meo loquar, qui mihi quam aliis et quam aliorum est utique notior, sicut in meo eloquio, quantum modeste fieri arbitror, non praetermitto istos numeros clausularum; ita in auctoribus nostris hoc mihi plus placet, quod ibi eos rarissime invenio.

L'hypothèse d'une influence très marquée de la forme des traductions latines de la Bible sur celle des Confessions trouve donc de nouveau dans ces faits un très notable appui. Cela paraîtra encore mieux lorsqu'on constatera que les passages des Confessions qui appartiennent le moins au genre *confessio*, et qui ont le moins subi l'influence de la Bible, sont aussi ceux où se trouvent un plus grand nombre de clausules parfaites que dans les autres. Nous allons passer encore une fois en revue les spécimens des deux groupes dont-il a déjà été question auparavant ¹⁾, en examinant jusqu'à quel point ils reproduisent les formes — — / — —, — — / — — — —, — — — — / — — — — ou — — — — / — — — —.

Dans VII, 6, 8; VI, 10, 16; XI, 23, 30 et XII, 24, 33 il y a quatre fins de phrases. Deux d'entre elles ont une clau-

¹⁾ VII, 6, 8; VI, 10, 16; XI, 23, 30 et XII, 24, 33 (v. 89—90).

VI, 3, 3; IV, 3, 6 et V, 13, 23 (v. 92—93).

V, 1, 1 (v. 37); X, 27, 38 (v. 38); VIII, 7, 16 (v. 41); VI, 9, 14 (v. 44) et XII, 19, 28 (v. 45).

sule parfaite des formes citées, savoir VII, 6, 8 *simulque sectantem* (- ~ / - - ~) et VI, 10, 16 *iste discederet* (- ~ / - - ~ ~).

Dans VI, 3, 3; IV, 3, 6 et V, 13, 23 il y a cinq fins de phrases. Deux d'entre elles aussi ont une clausule parfaite, savoir IV, 3, 6 *siderum dici* (- ~ - / - -) et V, 13, 21 *Symmachus mitteret* (- ~ - / - ~ ~).

Des neuf fins de phrases il y en a donc quatre qui ont une clausule parfaite de la première ou deuxième forme. C'est beaucoup relativement et plus loin ¹⁾ on verra que par là le dernier mot n'est peut-être pas encore dit.

Les phrases caractérisées par la parataxe, par *et*, et par la position initiale du verbe que nous avons citées p. 87, donnent huit fins de phrases. De ce nombre seul VII, 17, 23 a une bonne clausule: *consuetudo carnalis* (- ~ / - - ~). La différence est frappante.

Dans le récit de l'arrestation d'Alypius on peut signaler *desuper praeminent* (- ~ - / - ~ ~), *securis audito* (- ~ / - - -), *ille discessit* (- ~ / - - ~), *reperiunt eum solum* (- ~ - / - ~) et *exciti venerant* (- ~ - / - ~ ~). Le passage XII, 19, 28 a huit fins de phrases. Trois d'entre elles se terminent par une citation biblique. Des cinq autres, trois se terminent par une des clausules susdites: *mutatur et vertitur* (- ~ - / - ~ ~), *habere non posse* (- ~ / - - ~) et *deinde formatum* (- ~ / - - ~).

Mais dans V, 1, 1, le passage où St Augustin veut louer Dieu avec toute la création, et X, 27, 38, le passage commençant par *sero te amavi*, on ne trouve aucune des formes susdites des clausules.

Dans VIII, 7, 16, où St Augustin décrit comment il réagit sur le récit de Ponticianus, nous rencontrons *distortus et sordidus* (- ~ / - - ~ ~). Il y a lieu de remarquer ici que *distortus et sordidus*, *maculosus et ulcerosus* sont deux fois deux noms reliés par *et* qu'on rencontre fréquemment, comme nous l'avons vu, dans la Cité de Dieu. Cette partie du passage VIII, 7, 16 prend par là, et aussi à cause de sa forte sonorité (*distortus et sordidus*, *maculosus et ulcerosus*), un air de rhétorique.

¹⁾ Cfr plus loin 132.

Cela nous fait croire que la grandiloquence biblique de ce passage a fait vibrer au cœur de St Augustin les cordes du rhéteur¹⁾. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que cela ait amené l'emploi d'une clausule.

De tout cela nous pouvons dire que les parties des Confessions qui sont le moins des *confessiones* emploient plus fréquemment les clausules $- \cup - / - \asymp$, $- \cup / - - \asymp$, $- \cup - / - \cup \asymp$ et $- \cup / - - \cup \asymp$, que les autres qui le sont davantage.

Mais on peut aller plus loin²⁾. Transportons nous pour un moment dans le moyen-âge. La prose latine rythmée y joue encore un rôle important. Qu'on lise seulement la prière composée par St Thomas d'Aquin pour la fête du St Sacrement: *Deus, qui nobis sub Sacramento mirabili ('...') passionis tuae memoriam reliquisti (.../...), tribue, quaesumus ('...'), ita nos Corporis et Sanguinis tui sacra mysteria venerari (.../...), ut redemptionis tuae fructum in nobis iugiter sentiamus (.../...)*. Ou cette autre prière: *Gratiam tuam, quaesumus domine (...), mentibus nostris infunde ('...'), ut qui, angelo nuntiante (.../...), Christi Filii tui incarnationem cognovimus (...), per passionem eius et crucem ('...') ad resurrectionis gloriam perducamur ('.../...')*.

La forme '...' s'appelait alors *cursus planus*. Elle correspond à une clausule de la première forme ($- \cup - - \asymp$), avec cette différence que les clausules reposent sur des variations de quantité, tandis que les *cursus* dépendent des variations d'intensité. Ou, en d'autres termes, le fondement de la clausule consiste dans une différence de durée des diverses syllabes; tandis que le fondement du *cursus* se trouve dans le fait que toutes les syllabes ne sont pas également accentuées. La langue latine, dans laquelle, lors de la période classique, régnait, ou dominait, le rythme quantitatif, s'est développée graduellement en direction des langues modernes. Dans ces dernières l'accent d'intensité a pris le dessus et porte le rythme.

¹⁾ Cfr ci-dessus 124.

²⁾ Cfr M. G. NICOLAU, *L'origine du „cursus” rythmique et les débuts de l'accent d'intensité en latin.*

La forme '...', qui correspond à - - - - -, est nommé *cursus tardus*.

De la troisième forme (- - - / - - - -) provient le *cursus velox* '.../...'

Augustin nous apprend lui-même ¹⁾ qu'aux Africains de son temps manquait le sens qui sait distinguer la différence quantitative des syllabes, et que durant son séjour en Italie on l'avait corrigé plus d'une fois sous ce rapport. C'est lui encore qui dans le *Psalmus Abecedarius contra Partem Donati* a voulu, pour en faciliter la récitation à ses fidèles, éviter le rythme quantitatif et bâtir ses „vers” sur l'accent d'intensité ²⁾. Aussi n'y-a-t-il pas lieu de s'étonner quand on constate précisément chez lui les symptômes d'un développement du rythme de la prose latine dans le sens susdit ³⁾. On pourrait dire que chez Augustin on trouve, côte à côte, des *clausulae* et le *cursus*. Il est néanmoins frappant que là où St Augustin donne la théorie du rythme, il emploie toujours des expressions marquant la quantité. À cause de cela, et aussi pour des raisons psychologiques, REYNOLDS écrit: „Il est inconcevable que le même auteur dans la même oeuvre mêle ensemble des phrases dont les cadences dépendent tour à tour de deux principes entièrement différents” ⁴⁾. D'après lui il faudrait se représenter le cas de la façon suivante: les clausules de St Augustin étaient en principe métriques, mais on y trouve la trace d'une transition du latin du rythme métrique au rythme d'accentuation. Cela veut dire qu'une fin de phrase comme *omnibus populis*, bien que la première syllabe de *populis* soit brève (- - - - -), peut bien passer comme clausule de la seconde forme (- - - - -).

¹⁾ Cfr *De Doctrina Christiana* IV, 10, 24.

²⁾ Cfr *Retractationes* I, 20, et VROOM, *Psautier Abécédaire*.

³⁾ D'après E. NORDEN (*Kunstprosa* 948), St Augustin est même le premier des écrivains latins chez qui on en trouve la trace; mais d'autres (cfr p. ex. DI CAPUA, *Ritmo prosaico* 642) n'ont pas voulu lui attribuer cette initiative.

⁴⁾ „It is inconceivable that the same author in the same work would mix together sentences whose cadences depended by turn on two totally different principles” (Cfr REYNOLDS, *Clausulae in the De Civitate Dei* 10s).

Ce genre de clausules moins pures ne sera que peu employé dans des oeuvres qui, comme la Cité de Dieu font spécialement attention au rythme de la prose. Mais en revanche on pourra, si elles se présentent, accepter plus facilement qu'une clausule étaient alors vraiment voulue. Dans un ouvrage qui, comme les Confessions, ne renferme pas beaucoup de clausules parfaites, il sera difficile de marquer la limite entre ce qui est hasard ou dessein arrêté. Cependant, quand dans un récit ou un exposé des Confessions on rencontre un „*cursus planus*” ou un „*cursus tardus*”, il y a grande chance que St Augustin y voulait employer une clausule de la première ou de la seconde forme.

Le passage cité plus haut ¹⁾, XII, 24, 33, finit comme suit: *enuntiavisse non dubitem*. La première syllabe de *dubitem* est brève, mais pour le reste cette fin de phrase répond entièrement au schéma - ∪ / - - ∪ ∪.

Dans VI, 3, 3 ²⁾ on peut regarder *lectione animum* aussi comme une clausule moins bien réussie de la deuxième forme. Le schéma est - ∪ - ∪ ∪ ∪. L'irrégularité provient donc du fait que la première syllabe de *animum* est brève ³⁾.

Il est au contraire remarquable que de toutes les phrases caractérisées par la parataxe, *et*, et la position initiale du verbe que nous avons citées p. 87, aucune ne renferme une fin de phrase qui puisse passer comme une annonce d'un *cursus planus* ou *tardus*.

L'étude de CARROLL a cependant, en dehors de la rareté des formes - ∪ - - ∪ et - ∪ - - ∪ ∪, fait remarquer encore l'emploi relativement fréquent de la forme - - - ∪ ∪, le

¹⁾ Cfr 90.

²⁾ Cfr 92.

³⁾ Cependant, en cette matière, il y a peu de choses certaines. La fin de V, 13, 23 (cfr 93) est formée par les mots *populo tuo*, qui pourraient passer pour une clausule moins pure de la 1^e forme. Mais les mots: *cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam vini ebrietatem populo tuo* ont un air très biblique. La fin de phrase *popul(o) tu(o)* ou *event. suo, meo* etc., se trouve fréquemment dans la Bible. Que l'on compare p.ex. Ps 149, 4: *et beneplacitum est domino in populo suo*. Il est donc peu probable que St Augustin ait voulu ici se servir d'une clausule.

spondaeus creticus (16%). Elle écrit à ce sujet: „On peut la regarder comme la clausule préférée dans les Confessions”¹⁾ Si c'était vrai nous devrions, en restant dans la ligne de notre examen, chercher une explication de cette préférence dans la Bible, et ... nous ne l'y trouverions point. St Augustin a lui-même constaté que les clausules sont très rares dans la Bible (*ibi eos rarissime invenio*); il est donc tout à fait invraisemblable qu'il ait voulu donner aux Confessions un air biblique en y introduisant une clausule spéciale. SR CARROLL fait elle-même remarquer que la forme --- ∪ ≃ se rencontre fréquemment aussi dans des textes qui ne sont pas métriques, donc par pur hasard. Mais elle croit devoir attribuer son emploi plus fréquent dans les Confessions à une préférence du St Augustin des Confessions, sans s'expliquer d'ailleurs plus amplement à ce sujet. Mais, compte tenu de ce qui a été dit plus haut sur le développement de la prose latine, l'emploi plus fréquent du *spondaeus creticus* dans les Confessions que dans des textes dépourvus de mètre, s'explique facilement. Car quand on emploie, au lieu de la première syllabe brève d'un double *creticus* (— ∪ — ∪ ≃) une syllabe longue (— — — ∪ ≃), on a apparemment affaire à un *spondaeus creticus*. La fin de phrase *lignum conscenderint* (I, 16, 25), p. ex., est, abstraction faite de la dernière syllabe de *lignum* qui est longue, un bon double *creticus*. Il en est de même pour *adversas serpentibus* dans IX, 4, 7. Mais CARROLL range ces fins de phrases toutes deux, parmi le *spondaeus creticus* ²⁾.

2) Le pronom possessif mis derrière le substantif.

Dans une oeuvre où l'auteur se place devant Dieu en se servant de „Vous” et de „moi”, on peut naturellement s'attendre à l'usage fréquent des pronoms possessifs *tuus* et *meus*. Il n'est donc pas étonnant que MULDOWNEY ³⁾ ait compté en 36 pages des Confessions 262 fois le pronom

¹⁾ „... it may be regarded as the favorite clausula in the *Confessions*” (CARROLL, Clausulae 5).

²⁾ Cfr CARROLL, Clausulae 5.

³⁾ Cfr MULDOWNEY, Word-Order 62.

possessif, tandis que pour 117 pages de la Cité de Dieu on n'arrive qu'au chiffre de 254, une proportion donc de 15 : 4. Mais il est plus remarquable que presque tous ces pronoms sont placés derrière le substantif (248 : 14), tandis que pour la Cité de Dieu le rapport est 126 : 88¹⁾.

D'après MAROUZEAU²⁾ la place naturelle de ce pronom est derrière le substantif. On le met cependant devant quand on veut l'accentuer spécialement, mais comme le possessif, s'il est superflu, ne s'exprime pas, l'antéposition est en latin très fréquent. Il en est de même pour *eius*, *ipsius* etc. dont nous n'avons pas tenu compte ci-dessus³⁾.

Voici un passage des Confessions (VII, 14, 20): *non est sanitas eis, quibus displicet aliquid creaturae tuae, sicut mihi non erat, cum displicerent multa quae fecisti. et quia non audebat anima mea ut ei displiceret deus meus, nolebat esse tuum quicquid ei displicebat. Et VIII, 8, 19: tum in illa grandi rixa interioris domus mea, quam fortiter excitaveram cum anima mea in cubiculo nostro, corde meo, tam vultu quam mente turbatus invado Alypium, exclamo: „quid patimur?“*.

Dans les Psaumes la postposition du pronom possessif n'est pas seulement la plus fréquente, mais même la seule. C'est qu'en hébreu le possessif s'exprime par l'adjonction d'un suffixe au substantif: *melek*, roi, *malki*, mon roi etc. . . . Dans une traduction littérale le pronom possessif se trouvera aussi toujours placé derrière le substantif. Que l'on compare p.ex. les versets suivants du Ps. 93:

si dicebam: motus est pes meus,

misericordia tua, domine, adiuvabat me.

secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo,

consolationes tuae laetificaverunt animam meam.

On peut donc aussi attribuer cette particularité des Confessions à l'influence de la Bible. Ceci avec d'autant plus de raison que dans la suite du temps les règles classiques furent peu à peu négligées, au point que, dans les

¹⁾ Cfr MULDOWNY, Word-Order 62.

²⁾ Cfr MAROUZEAU, Ordre I 133—148; Stylistique latine 327.

³⁾ Cfr MULDOWNY, Word-Order 71.

langues romanes, l'antéposition du possessif, aussi non accentué, est devenue définitive ¹⁾).

Dans les Confessions il y a aussi plusieurs cas de possessifs non accentués mis en antéposition, et, chose remarquable, en trois phrases déjà citées à plusieurs reprises comme moins caractéristiques ²⁾, et dans le récit de l'arrestation d'Alypius:

VII, 6, 8: *de quibusdam suis rebus et secundum suas quas constellationes appellant* (à côté de *patrem suum*);

XI, 23, 30: *totius eius circuitus*. Dans *cum suis noctibus*, *suis* est accentué;

VI, 3, 3: *ab eius aures*;

VI, 9, 14: *in eius memoria*.

3) La métaphore sous forme d'un *genetivus definitivus*.

On appelle *genetivus definitivus* la construction dans laquelle un substantif au génitif est employé pour définir un autre substantif ³⁾. Dans la Bible il joue un rôle important ⁴⁾. Comme exemple citons „le firmament du ciel” (Gen. 1, 14) ce qui signifie „le firmament qui est le ciel”.

Dans les Confessions ce génitif se retrouve fréquemment, mais nous ne parlerons ici que d'un cas spécial, savoir la métaphore sous forme d'un *genetivus definitivus*, comme *catena concupiscentiae* et *domus animae*. Dans les Confessions on trouve, entre autres, les exemples suivants:

I, 5, 6: *domus animae*;

I, 7, 12: *oblivionis tenebrae*;

I, 16, 26: *vinum erroris*;

I, 19, 30: *vorago turpitudinis*;

II, 2, 2: *catena mortalitatis*;

VIII, 2, 3: *humilitatis iugum*;

VIII, 7, 18: *fluxus consuetudinis*;

¹⁾ Cfr MULDOWNNEY, Word-Order 63: „In the course of time infringements were made upon this rule, so that the prevalence of unemphatic possessives in pre-position led finally to the fixed pre-position of the Romance languages”.

²⁾ VII, 6, 8 et XI, 23, 30 (v. 89); VI, 3, 3 (v. 92); VI, 9, 14 (v. 44).

³⁾ Cfr SCHRIJNEN-MOHRMANN, Studien Syntax I, 81.

⁴⁾ Cfr LAVERGNE, Expression biblique 37.

X, 31, 44: *laqueus concupiscentiae*;

X, 35, 55: *morbis cupiditatis*;

X, 40, 65: *sarcina consuetudinis*.

Voici à côté quelques exemples empruntés à la Bible:

Ps. 17, 5: *torrentes iniquitatis*;

Ps. 35, 9: *torrens voluptatis*;

Ps. 54, 24: *puteus interitus*;

Ps. 59, 5: *vinum compunctionis*;

Ps. 109, 2: *virga virtutis*;

Iud. 9, 13: *laqueus oculorum*;

Prov. 4, 17: *vinum iniquitatis*;

ib.: *panis impietatis*;

Iob, 3, 5: *tenebrae mortis*.

4) *Ex c. abl.* avec le sens instrumental.

Dans les *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian*, SCHRIJNEN-MOHRMANN ¹⁾ remarquent que *ex c. abl.* comme remplaçant de l'ablatif instrumental ne se rencontre presque jamais dans les *Sermones* de St Augustin, tandis qu'on le trouve „très fréquemment” dans les *Confessions*. Comme exemple citons VIII, 12, 29: *audiveram enim de Antonio, quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur: va vende omnia quae habes. ...* Par ailleurs SR M. COLUMKILLE COLBERT, dans son livre *The Syntax of the De Civitate Dei of St Augustine*, ne mentionne nullement son emploi.

Cet élément peut aussi être attribué à l'influence de la Bible. ZORELL nomme en effet parmi les sens de *ex* aussi: *saepe fere pro dat. instr....* ²⁾. Parmi les exemples qu'il cite on trouve Joan. 4, 6: ὁ οὖν Ἰησοῦς κεκοπιακῶς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ. La Vulgate a comme texte: *Iesus ergo, fatigatus ex itinere, sedebat sic supra fontem*. Dans le texte des *Tractatus in Ioannis Evangelium* de St Augustin (15, 6), ἐκ τῆς ὁδοιπορίας est aussi rendu par *ex itinere*. Il est cependant remarquable que St Augustin quand il traite lui-même de ce texte avec des mots à lui, se

¹⁾ Cfr I, 113.

²⁾ Cfr ZORELL, *Lexicon sub voce*, IV 2c.

sert de *ab itinere*. Dans Joan. 12, 3: ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὁσμῆς τοῦ μύρου, les mots ἐκ τῆς ὁσμῆς sont traduits par *ex odore*, aussi bien dans la Vulgate que dans le *Tractatus* (50, 6). Dans ce même *Tractatus*, cependant, St Augustin dit un peu plus loin (50, 7): *domus autem impleta est odore, mundus impleta est fama bona: nam odor bonus, fama bona est*.

Dans les Psaumes on peut citer Ps. 80, 17: *et cibavit eos ex adipe frumenti* (cfr Ps. 147, 14: *et adipe frumenti satiat te*) et Ps. 126, 5: *beatus vir, qui implevit desiderium suum ex ipsis*. Néanmoins St Augustin, dans ses propres explications, garde ici *ex adipe* et *ex ipsis*. Les textes des Psaumes étaient-ils peut-être plus profondément enracinés dans sa mémoire?

Page 87 nous avons cité une série de passages présentant une profusion de la parataxe, de *et*, et de la position initiale du verbe. Il semblait que les Confessions s'y étaient condensées, et que les éléments caractéristiques de l'oeuvre y avaient été accumulés sur un court espace. Aussi importe-t-il pour notre étude, d'examiner encore une fois ces passages, pour voir s'ils ne renfermeraient pas encore d'autres éléments qui pourraient montrer l'influence spéciale de la Bible sur les Confessions de St Augustin.

5) Parallélisme d'idées.

Nous remarquons d'abord un parallélisme d'un genre fort apparenté à celui de la Bible. On constate en effet très fréquemment dans la Ste Ecriture qu'une idée une fois exprimée est ensuite répétée, soit dans des mots ayant à peu près le même sens (*par. synonymicus*), soit en niant le contraire (*par. antitheticus*), soit en marquant une suite naturelle ou une circonstance qui s'y rattache facilement (*par. syntheticus* ou *progressionis*)¹⁾.

Quand Augustin dit III, 7, 14: *haec tunc nesciebam et non advertebam*, il répète la même idée deux fois, par des

¹⁾ Cfr LOWTH, De sacra poesi Hebraeorum, Prael. XIX.

mots, il est vrai, différents, mais ayant à peu près le même sens. On peut dire la même chose p.ex. de VI, 11, 20: *et tardabam converti ad dominum et differebam de die in diem vivere in te*. Dans la Bible on pourrait citer comme pendant le début du Ps. 36, dont le premier et le deuxième verset fournissent chacun un *parallelismus synonymicus*:

1. *Noli aemulari in malignantibus,
neque zelaveris facientes iniquitatem;*
2. *quoniam tamquam foenum velociter arescent,
et quemadmodum olera herbarum cito decident.*

La suite du passage VI, 11, 20, cité plus haut, fournit un autre genre de parallélisme. Après avoir dit: *differebam de die in diem vivere in te*, St Augustin ajoute: *et non differebam cotidie in memetipso mori*. Ici nous trouvons une pensée d'abord exprimée, reprise ensuite dans une antithèse.

Que l'on compare le verset suivant de la Bible:

Ps. 36, 9: *qui malignantur exterminabuntur,
sustinentes autem dominum, ipsi hereditabunt
[terram.*

Nous trouvons un *parallelismus syntheticus* p.ex. VI, 16, 26 *et liberas a miserabilibus erroribus et constitues nos in via tua*. Les deux pensées ne sont pas identiques, mais elles sont intimement liées. Quand Dieu fait sortir quelqu'un de ses erreurs, ce ne peut être que pour le mettre dans la voie droite. De la Bible nous pouvons citer:

Ps. 18, 8: *lex domini immaculata
convertens animas:
testimonium domini fidele
sapientiam praestans parvulis.*

St Augustin s'est lui-même rendu compte de ce parallélisme biblique. Il y consacre quelques mots dans son *Enarratio in Ps. 78*, 17. L'observation qu'il fait à ce sujet n'est pas seulement d'importance stylistique. Il s'agit en effet du:

Ps. 78, 13: *c o n f i t e b i m u r tibi in saeculum,
in generationem et generationem annuntiabimus
[l a u d e m t u a m.*

Voici son texte: *sequens versus more Scripturarum, maximeque psalmorum, repetitio superioris est ordine commutato, prius habens quod ibi est posterius, et posterius quod ibi est prius. nam quod ibi dictum est: „confitebimur tibi”, pro ipso hic dictum est: „annuntiabimus laudem tuam”. quod ibi dictum est: „in saeculum”, pro ipso hic dictum est: „in generationem et generationem” ... multis autem iam locis sanctarum Scripturarum insinuavimus confessionem etiam pro laude poni ... hoc dixi, ut apertius intelligatur id esse repetitum in eo quod dictum est: „annuntiabimus laudem tuam”, quod superius dictum erat: „confitebimur tibi” ¹⁾.*

6) *Ecce, et ecce.*

Il nous faut aussi relever l'emploi de *et ecce* dans V, 2, 2 et VI, 16, 26:

V, 2, 2: ... *et ecce pulchra sunt cum eis omnia, et ipsi turpes sunt;*

VI, 16, 26: *et ecce ades et liberas a miserabilibus erroribus ...*

¹⁾ Le parallélisme biblique dans les Confessions a été remarqué aussi par PLATH (cfr Konf. als Kunstwerk 561—564) et ZEPF (Confessiones 67) qui fait mention aussi de la parataxe (ib.).

PLATH, qui regarde, les Confessions comme „der Psalter Augustins” (cfr ci-dessus 72), est conséquent avec lui-même quand il écrit (561): „... es ist der Stil der Psalmen, in dem Augustin lebt”. En s'expliquant, il ne parle cependant que du parallélisme d'idées.

D'après ZEPF il n'y a pas de relation directe entre les Confessions et les Psaumes. Les Confessions sont le *τέλος* d'un genre classique croissant: l'hymne religieux autobiographique. À propos de la forme des Confessions cependant, il écrit (67): „Den antiken anaphorischen Hymnen- und Gebetsstil ... hat er hier gänzlich vermieden. Aber dasselbe Ziel einer hieratisch-einfachen Strenge erreicht er durch die *μίμησις* der Psalmensprache. Parataktische Satzkonstruktionen, semitischer Parallelismus membrorum ...”. Nous ne parvenons pas à voir l'accord de ces deux opinions. QUISPEL aussi a fait remarquer, mais sans s'expliquer, le caractère biblique du style des Confessions: „Het werk is geschreven in een taal, die doorweven is van bijbelse zinswendingen, welke voor ons een galm hebben, en die daarom niet genoeg tot ons doordringt” (Oudchristelijke Letterkunde 134). Cette dernière remarque n'a qu'une valeur subjective.

On rencontre *ecce* et *et ecce* assez souvent dans les Confessions ¹⁾. Voici encore quelques exemples:

II, 9, 17: *ecce est coram te, deus meus, viva recordatio animae meae.*

IV, 6, 11: *sic eram omnino, memini. ecce cor meum, deus meus, ecce intus, vide quia memini.*

VIII, 12, 29: *et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebre repetentis quasi pueri an puellae, nescio: „tolle lege, tolle lege”.*

XII, 24, 33: *ecce enim, deus meus, ego servus tuus qui vovi tibi sacrificium confessionis in his litteris et oro, ut ex(!) misericordia tua reddam tibi vota mea, ecce quam fidenter dico in tuo verbo incommutabili omnia te fecisse, invisibilia et visibilia.*

Un lecteur de la Bible est habitué à y trouver fréquemment un *ecce* ou un *et ecce*. Que l'on compare:

Ps. 50, 8: *ecce enim veritatem dilexisti;*

Is. 22, 13: ... *et ecce gaudium et laetitia;*

Matth. 4, 11: *tunc reliquit eum diabolus: et ecce angeli accesserunt, et ministrabant ei.*

7) Phrases nominales.

„On réserve d'ordinaire le nom de phrase nominale pure à celle qui ne comporte pas l'emploi d'un verbe attributif: les hommes, tous les mêmes” ²⁾.

On en trouve une VII, 17, 23 *et pondus hoc consuetudo carnalis*. D'autres exemples se trouvent:

V, 1, 1: *et ibi refectio et vera fortitudo;*

V, 6, 11: *coram te cor meum et recordatio mea;*

VIII, 11, 27: *ista controversia in corde meo non nisi de me ipso adversus me ipsum.*

Comme l'on sait, la phrase nominale joue un grand rôle dans la Bible ³⁾. Voici quelques textes que St Augustin cite lui-même dans ses Confessions:

¹⁾ Cfr BALMUS, Style de St Aug. 143.

²⁾ MAROUZEAU, Lexique 150.

³⁾ Cfr MOHRMANN, Nouvelle version 172: „Un des traits les plus caractéristiques de la langue biblique est la grande fréquence de la phrase nominale pure”.

I, 1, 1: *Magnus es, domine, et laudabilis valde: magna virtus tua, et sapientiae tuae non est numerus.* (Ps. 146, 5);

V, 1, 1: *accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae, quam formasti et excitasti, ut confiteatur nomini tuo, et sana omnia ossa mea, et dicant: domine, quis similis tibi?* (Ps. 34, 10).

Si nous arrêtons ici cette liste, ce n'est pas que nous la croyons complète. Les éléments de style signalés pourraient certainement être encore complétés par d'autres. Mais ils ne modifieraient pas la conclusion. Les différents aspects de la forme extérieure des Confessions que nous avons examinés ci-dessus, nous montrent suffisamment, surtout pris ensemble, quelle influence la Bible a eu sur cet écrit de St Augustin, écrit où non seulement il fait un si fréquent usage des mots bibliques *confessio* et *confiteri*, mais dont le titre, dont la substance même, est:

Confessiones.

CONCLUSION

Parvenu ainsi à la fin de notre étude, nous voulons, pour terminer, en résumer brièvement les résultats.

Nous avons vu que les Confessions de St Augustin signifiaient pour lui un parler à Dieu. En Dieu, auquel il s'adressait directement depuis la première jusqu'à la dernière page, St Augustin voyait, pour le dire d'un mot, la Bonté toute-puissante. Il parlait à Dieu qui, en tant que Créateur, avait, pour ainsi dire, pris le néant en pitié en donnant l'existence aux créatures; à Dieu, encore, qui, après la chute du roi de la création, avec toutes ses conséquences désastreuses, avait envoyé son Fils comme Sauveur, pour construire, sur les ruines du premier monde, son royaume de grâce; à Dieu, enfin, qui, Lumière Éternelle, éclaire les esprits afin qu'ils voient ce que Dieu signifie pour la création et tout particulièrement pour les hommes.

C'est pourquoi St Augustin, en écrivant ses Confessions, se met face à Dieu avec toute l'humilité d'un homme qui se rend compte qu'il n'est qu'une „petite parcelle de la création” et qu'il ne serait rien, absolument rien, si Dieu ne l'avait tiré du néant. C'est également avec des sentiments de profonde humilité qu'il se tient devant Dieu dans la pensée que lui aussi, comme tous les autres hommes, a été conçu dans le péché; que, de plus, il a souillé sa vie personnelle par sa conduite morale, et qu'il serait encore dans l'impossibilité d'atteindre son bonheur éternel si Dieu ne s'était pas penché sur lui dans sa riche miséricorde. Il est tout pénétré d'humilité aussi quand il se rend compte, devant la Lumière divine, du „restant de ses ténèbres” et de l'impossibilité pour la créature de savoir quelque chose sans l'illumination de Dieu.

Mais en même temps il déborde en face de Dieu de reconnaissance pour avoir été par Lui tiré du

néant, racheté du péché, nanti d'une promesse de repos éternel et doué de lumière.

Dans ses Confessions St Augustin reconnaît aussi cette Bonté de Dieu pour les autres.

Ecrire ce livre est pour lui l'expression et l'exercice de la position intérieure qui constitue l'âme de la *confessio*, mais, en même temps, un moyen d'influencer ses frères dans la foi.

Cette position intérieure en face de Dieu, telle que nous la rencontrons dans les Confessions, Augustin l'avait apprise de la Bible, comme aussi les mots *confessio* et *confiteri*, pour la désigner. La forme extérieure des Confessions est bien d'accord avec cette position intérieure. En écrivant son livre, St Augustin s'est laissé inspirer par la Sainte Ecriture, non pas seulement pour le contenu, mais aussi pour la forme.

On y rencontre cependant des parties dans lesquelles les sentiments d'humilité et de reconnaissance envers Dieu ne forment que l'arrière-plan, ces parties étant plutôt à qualifier de récits ou d'exposés, qui ne rentrent que de loin dans le genre *confessio*. Dans ces passages le style des Confessions se maintient davantage dans les voies classiques traditionnelles.

Que la construction de la phrase dans les Confessions soit davantage en forme de parataxe ou d'hypotaxe, que le verbe soit plus habituellement au début, au milieu ou à la fin de la proposition, pour ne nommer que ces éléments, n'a pas en soi si grande importance. Mais que la construction en forme de parataxe et la position initiale du verbe soient dues à une influence profonde de la Bible est d'importance souveraine pour qui veut dessiner le portrait spirituel de St Augustin. La Bible a été comme l'atmosphère dans laquelle il a respiré; il en était tout rempli. D'où, sans doute, pour ceux qui veulent goûter les Confessions et saisir l'esprit qui anime leur langage, la nécessité d'avoir respiré eux-mêmes l'esprit de la Bible, et de s'être rendus familiers avec la forme latine dans laquelle elle nous est présentée.

INDEX

A. TEXTES

Ste Ecriture

Jud. 9, 13	136
Job 3, 5	136
Ps. 2, 11	77
4, 9	116
9, 2	67
16, 8	116
17, 5	136
18, 8	138
26, 1	71, 116
29, 2—8	118—119, 121
31, 1—3	117
31, 5	68, 116
34, 10	141
34, 18	68, 69
35, 9	136
36, 1—2	138
36, 9	138
43, 18	119, 121
44, 11	119
50, 8	140
54, 24	136
59, 5	136
66, 4	68
73, 17	123
75, 8	77
75, 12	77
78, 13	138
80, 17	137
82, 17—18	121
87, 11—12	67
89, 14	119
93, 18—19	134

96, 8	119
99, 3	71
101, 12—13	123
105, 1	78
105, 6	78
105, 38—39	121
108, 4	123
108, 30	68
109, 2	136
126, 5	137
137, 5	123
138, 5	123
139, 7	123
139, 14	68
141, 5	120, 121
141, 8	68
144, 3	123
144, 10	68
146, 5	141
147, 14	137
148, 8	116
149, 4	132
Prov. 4, 17	136
Is. 22, 13	140
42, 6	120
52, 5	120
I Par. 16, 7—12	68
Matth. 4, 11	140
Joan. 1, 19—22	121
4, 6	136
10, 22—30	119
12, 3	137
14, 4—6	118
 St Augustin	
Confessions	
I, 1, 1—3, 3	24
1, 1	23, 71, 141
5, 5	24
5, 6	81, 116, 135
6, 9	13, 22, 27, 29, 72
6, 10	35, 36
7, 11	59
7, 12	14, 29, 36, 135
9, 14—15	24

11, 17	21, 81
13, 22	14, 21, 34
15, 24	14, 64
16, 25	133
16, 26	135
19, 30	14, 135
II, 2, 2	135
2, 4	87, 93, 94, 95, 96, 129, 132
3, 5	14, 22, 39, 53, 54, 57, 61, 62, 75
7, 15	14, 22, 30, 33, 34, 35, 36
9, 17	140
III, 6, 11	14
7, 14	87, 91, 93, 95, 96, 129, 132, 137
8, 16	14, 22
11, 20	15, 51
12, 21	15
IV, 1, 1	15, 34, 37, 63, 78
3, 4	15
3, 6	92, 94, 129
5, 10—6, 11	26, 27
5, 10	29, 31, 32
6, 11	15, 28, 140
12, 19	15
14, 23	15, 27
15, 26	15
16, 31	15, 116
V, 1, 1	11, 15, 16, 30, 37, 111, 129, 140,
2, 2	141
5, 8	16, 25, 87, 91, 94, 95, 97, 129,
6, 11	132, 139, 140
7, 12	16
7, 13	140
8, 14	21, 82
9, 16	63
10, 18	16
10, 20	16
13, 23	16, 23
	11, 16
	42, 93, 94, 110, 129, 132
VI, 3, 3	92, 94, 109, 129, 132, 135

6, 9	16, 28, 38
7, 12	16
8, 13	43
9, 14	44, 106—108, 129, 135
10, 16	89, 94, 97, 109, 128, 129
11, 20	138
16, 26	87, 94, 97, 129, 138, 139
VII, 3, 5	17
4, 6	17
6, 8	17, 30, 89, 94, 97, 109, 128, 129 135
13, 19	116
14, 20	87, 94, 97, 129, 132, 134
17, 23	87, 93, 94, 97, 129, 132, 140
20, 26	11, 33
21, 27	66
VIII, 1, 1	17, 33, 38, 39, 51, 53, 56, 94
2, 3	17, 135
2, 5	103
3, 7	103
6, 13	17, 38, 40
6, 14	40
7, 16	41, 110, 129
7, 18	135
8, 19	134
11, 25	94
11, 26	87, 94, 97, 129, 132
12, 29	136, 140
IX, 4, 7	17, 31, 133
4, 8	80
4, 11	116
6, 14	17, 18, 29
7, 16	18, 21, 82
8, 17	11
9, 19	75
12, 32	12, 18
12, 33	18, 53, 56, 58
13, 35	63
13, 37	11, 53
X, 1, 1	11, 58
2, 2	11, 18, 29, 30, 58, 59

3, 3	12, 18, 23, 56
3, 4	12, 18, 26, 52
4, 5	48, 56
4, 6	12, 18, 56
5, 7	18
6, 8—21, 31	19, 24
17, 26	25
22, 32	19
23, 33	116
23, 34	103
24, 35	87, 94, 97, 98, 129, 132
27, 38	38, 104, 111, 129
29, 40	66
31, 44	136
31, 45	19
33, 50	19, 22, 51
34, 51	12
34, 53	43
35, 55	136
37, 60	66
37, 61	19
37, 62	19, 23, 52
40, 65	136
43, 70	40
XI, 1, 1	19, 31, 32, 34, 40, 47, 61, 62, 64
2, 2	19, 48, 53
2, 3	19, 49
7, 9	20, 33
9, 11	78
17, 22	27
18, 23	20
22, 28	20
25, 32	20, 28
26, 33	12, 20, 28
31, 41	20, 33
XII, 2, 2	20, 23, 33
3, 3	20
6, 6	20, 27, 28
16, 23	12, 24
18, 27	20, 28, 45, 55
19, 28	45, 108—109, 129
20, 29	109
23, 32	20, 55, 61

24, 33	12, 90, 94, 98, 110, 128, 132, 140
26, 36	13, 31
30, 41	13, 21
32, 43	13, 21, 49
XIII, 5, 6	49
12, 13	13, 50
14, 15	13, 21, 22, 31
15, 17	13, 66
21, 30	91
24, 36	13, 21, 51
30, 45	87, 94, 97, 129, 132
35, 50	63
38, 53	23
De Musica IV, 9, 10	126
V, 10, 20	126
De Doctr. Chr. IV, 20, 40	126
IV, 20, 41	125, 127—128
De Civ. Dei III, 17	96
V, 11	87, 93
En. in Ps. 9, 2	67
34, 10	69
75, 18	77
78, 17	70, 138
94, 2	34
94, 4	78
105, 2	78
117, 1	71
129, 6	77
141, 19	70
Tract. in Ioan. Ev. 15, 16	136
50, 7	137
Sermo 205, 2	102
256, 1	101
350, 3	102
351, 1	101
Ep. 130, 9, 18	61
231, 6, 9	65

Retr. II, 32

9, 37, 65

Hilarius, Exp. in Ps. 66, 6 70

Ambrosius(?), De Lapsu Virg. 81

10, 46 81

fin 81

B. NOMS PROPRES ET QUESTIONS TRAITÉES

A

Abondance 124; v. aussi: style de St Aug.

adfirmare 27.

amour de Dieu 34, 40

analytique (constr. ...) 21.

apostrophe 24.

autobiographie 73—76; v. aussi:

Böhmer, Eder, Misch, Sizoo, Zepf.

autres (les Conf. écrites pour des ...) 25, 29, 52—59.

B

Balmus 2, 3, 87, 91, 93, 103, 117, 140.

Bible ...; texte bibl. de St Aug.

115—118; ... et contenu des Conf. 66—81; ... et style des

Conf. 113—141; clausulae 127—128; ecce 140; et 118—121;

et ecce 140; et prégnant 121; ex... pro abl. instr. 136—137;

gen. definitivus 136; métaphore 136; ordre des mots

121—123, 134; parallélisme d'idées 137—139; parataxe

118—121; phrase nominale 140—141; pron. pers. (place du ...)

123; pron. poss. (place du ...) 134; verbe en

pos. initiale 121—123; v. aussi: confiteri, Psalms.

Böhmer 9, 10, 36, 39, 75; v. aussi: autobiographie, confiteri, Lobpreisungen.

Brown-Driver-Briggs 69, 70.

De Bruyne 115, 116.

C

Di Capua 124—127, 131.

Carroll 124—127, 133.

causale (conf. avec prop. ...) 21.

certitude 27—29

Cité de Dieu 87, 104, 105, 110, 112, 113; date 99; destina-

taires 100; clausulae 127; et 92, 93, 129; ex ... pro abl.

instr. 136; hypotaxe 87—89; ordre des mots 95, 99, 134;

période 87, 88, 99; pron. poss. (place du ...) 134; verbe

(place du ...) 95, 99

clausulae 124—133; ... dans la Bible 127—128; ... dans la

Cité de Dieu 127; formes des ... chez St Aug. 126—127.

v. aussi: cursus.

Colbert 136.

combinaison d'humilité et de reconnaissance 32, 62.

combinaison de miseriae humanae et de miserationes divinae 46—50.

confessio v. confiteri.

Confessions ...; le livre 57—59; date 62, 98—99; titre 8—12,

82; traduction du titre 51; v. aussi: Lobpreisungen; matière des ... 46—50; parties des ... 47; v. aussi: variation; style des ... 83—141; v. aussi: Bible; clausulae 124—133; ecce 139—140; et 90—95, 98, 106—114, 129; et ecce 139—140; et prégnant 94, 112, 121; ex ... pro abl. instr. 136—137; gen. definitivus 135—136; hypotaxe 89; imitation 124; métaphore 135—136; ordre des mots 95—99, 104, 106—107, 114, 133—135; parallélisme de phrases 102—104; parallélisme d'idées 137—139; parataxe 87—90, 98, 104, 106—114; période 87, 90, 107, 109; phrase nominale 140—141; pron. pers. (place du ...) 97; pron. poss. (place du ...) 133—135; rime 103—104; verbe en pos. initiale 95—98, 104, 106—107, 114.

confessor 69.

confiteri ...;

- confiteor tibi 22—25; ... dans la Bible 67, 115; circonlocutions de tibi 23; ... dans la Bible 68;
- confiteor tibi 25—27; circonlocutions de ... 26, 30;
- constructions de confiteri 21—22, 35, 50, 81; c. avec le datif seulement 21, 35, 50; c. avec acc. c. inf. 21; c. avec constr. analytique 21; c. avec prop. causale 22;
- confessio fidei 9, 81; ... gratiarum 69, 75; ... ignorantiae 31, 53; ... laudis 9, 35—38, 68, 69, 75, 78; ... dans la Bible 68—70, 78, 115; ... peccatorum

- 9, 29—34, 51—52, 68, 75, 78; ... dans la Bible 68, 70, 78; ... scientiae 28, 53;
- conf. et le combinaison d'humilité et de reconnaissance 32, 62;
- conf. et la combinaison de miseriae hum. et de miserationes div. 46—50;
- variation d'accents dans conf. 37—40, 41, 86, 105—113;
- confiteri et adfirmare 27; ... et gratias agere 35—38; ... et laudare v.: conf. laudis; ... et narrare 9, 38—45; ... dans la Bible 67, 115; ... et orare 32, 59—61; ... et quaerere 26—27; ... et recordari 38, 46, 68; ... dans la Bible 68;
- confiteri et amour de Dieu 34, 40; ... et certitude 27—29; ... et humilité 32; ... et loyauté 28; ... et reconnaissance 33—34;
- confiteri et création 48—50, 68, 71; ... et grâce 30, 48—50, 64; ... et ignorance 31, 53; ... et illumination 28—29, 71; ... et péchés v.: conf. peccatorum; ... et rédemption 29—30;
- conf. et Bible 66—71, 113—141;
- conf. (traduction de ...) 51;
- conf. et martyr 69.
- connaissance (... et contenu) 6.
- constructions de confiteri 21, 50, 81.
- contenu 5, 6; ... et connaissance 6; ... et position 7; ... et sentiments 6; ... et valeur

7; ... et vie intérieure 7; ...
et forme 79.
création 48—50, 68.
creticus 126, 133.
cursus 130—133; ... planus
130, 132; ... tardus 131, 132;
... velox 131.

D

date ...; des Confessions 62,
98—99; de De Doctr. Chr 99;
de la Cité de Dieu 99.
datif (conf. avec le ...) 21, 36,
50.
demande v.: orare.
desiderium 32, 60.
destinataires ...; de De Doctr.
Chr. 100; de la Cité de Dieu
100.
Dieu ...; Bonté 31; Créateur
30; Justice 30; Lumière 30;
Repos 31; Sauveur 30.
De div. quaest. ad Simpl. 62.
De Doctrina Christiana 86, 99—
101, 104—105, 112—113;
date 99; destinataires 100; et
99; hypotaxe 99; ordre des
mots 99; période 99—100;
verbe (pos. du ...) 99.

E

ecce 139—140; ... dans la Bible
140
Eder 2, 76; v. aussi: autobio-
graphie.
éléments de style ...; v.: style,
qualité, groupe, Confessions,
Bible, De Doctr. Chr., Cité
de Dieu, Sermones.
Enarrationes in Psalmos 77, 115
—118, 121;
et 90—95, 98, 106—114, 129; ...
dans la Bible 118—121; ... dans
De Doctr. Chr. 99; ... dans

la Cité de Dieu 92, 93, 129;
... dans les Sermones 104.
et ecce 139—140; ... dans la
Bible 140.
et prégnant 94, 112, 121; ...
dans la Bible 121.
ex ... pro abl. instr. 136—137;
... dans la Bible 136—137;
... dans la Cité de Dieu
136; ... dans les Sermones
136.

F

fidei (conf. ...) 9, 81.
Finaert 5, 124.
Forcellini 91.
forme (... et contenu) 83.
forme (... des clausulae de St
Aug.) 126—127.
frères dans la foi 52—59.

G

De Genesi c. Manich. 55.
De Genesi ad litt. 1. impf. 55.
genetivus definitivus 135—136;
... dans la Bible 136; v. aussi:
métaphore.
Gesenius-Kautzsch 120—122,
133.
grâce 30, 48—50, 64.
gratiarum (... confessio) 69, 75.
gratias agere 35—38.
groupe v. style.

H

Handius 91.
hithwaddah 70.
hodah 69.
Hrdlicka 10.
Hulst 70.
humilité 32.
hymne 75.
hypotaxe 89, 143; ... dans De
Doctr. Chr. 99; ... dans la
Cité de Dieu 87—89.

I

idh 69—70.
ignorance 31, 53.
illumination 28—29.
imitation v.: Bible.

J

Janssen 69, 85.

L

de Labriolle 2, 62.
Lagrange 116.
Landsberg 76; v. aussi: Psaumes.
laudare 35—38.
laudis (confessio ...) 9, 68 69,
75, 78; v. aussi: Bible.
Lavergne 135.
Lobpreisungen 9, 10, 36—37,
51, 75.
Lowth 137.
loyauté 28.

M

Manichéens 49, 55.
Manucci-Casamassa 80.
Marcellinus 100.
Marouzeau 91, 95, 113, 134, 140
martyre (conf. et ...) 69.
matière (... de la confessio) 43,
45.
matière (... des Confessions)
46—50.
métaphore 135—136; v. aussi:
gen. def.
Misch 73—75.; v. aussi: auto-
biographie, Psaumes.
Mohrmann 100, 116, 140.
de Mondadon 34.
Muldowney 95, 133—135.

N

narrare 9, 38—45; ... dans la
Bible 67, 115.
Nicetas de Remesiana 80.

Nicolau 124, 130.
nom 8.
Norden 131.

O

orare 32, 59—61
ordre des mots v.: pron. pers.,
pron. poss., rime, verbe.
origine (de la conf. de St Aug.)
66—81.

P

parallélisme (... de phrases)
102—104.
parallélisme (... d'idées) 137—
139; .. dans la Bible 137—139
parataxe 87—90, 98, 104, 106—
113, 114, 143; ... dans la
Bible 118—121; ... dans les
Sermones 104.
parties (... du contenu des
Conf.) 37—40, 41, 86, 105—
113; v. aussi: variation.
parties (les 3 ... des Conf.) 47,
74, 76; v. aussi: autobiogra-
phie.
peccatorum (conf. ...) 9, 29—
34, 51—52, 68, 75, 78; ...
dans la Bible 68, 70, 78.
période 87, 90, 107, 109; ...
dans De Doctr. Chr. 99—100;
... dans la Cité de Dieu 87—
88, 99.
phrase nominale 140—141; ...
dans la Bible 140—141.
Plath 9, 72—73, 139; v. aussi:
Psaumes.
position (... et contenu) 7, 57,
63.
preces v.: orare.
Proba 60.
pronom personnel (place du ...) 97;
... dans la Bible 123.
pronom possessif (place du ...) 133—135;
... dans la Bible

134; ... dans la Cité de Dieu 134.

Psalmus abecedarius 131.

Psaumes 68—81; v. aussi: Bible, Landsberg, Misch, Plath, Quispel, Zepf.

Q

quaerere 26—27.

qualités d'un élém. de style 84—85.

Quispel 139; v. aussi: Psaumes.

R

reconnaissance 33—34.

recordari 38, 46, 68; ... dans la Bible 68.

rédemption 29—30.

Reynolds 127—131.

rime 101—104; ... dans les Sermones 102—104; ... et pos. du verbe 104.

S

Schrijnen 103.

Schrijnen-Mohrmann 135.

Schuchter 102.

scientiae (conf. ...) 28, 53.

Sermones 86, 101—104; et 104;

ex ... pro abl. instr. 136;

parallélisme de phrases 102—

104; parataxe 104; rime 102—

104; verbe (place du ...) 104.

Skutella 3, 24, 67.

sonorité 124, 129; v. aussi: style de St Aug.

spondaeus creticus 133.

Stolz-Schmalz 94.

style (... de St Aug.) 5, 124,

129; (... et groupes d'élém.)

85—86, 105—140; v. aussi:

éléments de style.

T

texte (... bibl. de St Aug.) 115—118.

Thesaurus L.L. 69, 81, 91.

Thomas d'Aquin 130.

titre 8; ... des Confessions 8, 66—81; v. aussi: Lobpreisungen.

todah 70.

Tractatus in Ioan. Ev. 117, 118, 121.

traduction (... de conf.) 51.

Trérohél 131.

U

usage (... des Conf.): a. édifier des frères 25, 29, 52—59; b. exercice de la vie int. 59—63; c. attirer la bienv. div. 63.

V

valeur (... et contenu) 7, 26—51.

variation d'accents dans les Conf. 37—40, 41, 86, 105—113.

verbe (place du ...) 95—98,

104, 106—113, 114, 143; ...

dans la Bible 121—123; ...

dans De Doctr. Chr. 99; ...

dans la Cité de Dieu 95—99;

... dans les Sermones 104.

vie intérieure (... et contenu) 7.

Vroom 131.

W

waw copulatif 120—121.

Williger 10, 40, 51.

Wolf 2, 10, 64, 81.

Wundt 10, 81; v.: aussi: conf. fidei.

Z

Zarb 62, 99.

Zepf 10, 62, 75—76, 139; v. aussi: autobiographie, Psaumes.

ἐκ	136.
ἐξομολογεῖσθαι	69—70.
ἐξομολόγησις	69—70.

TABLE DES MATIERES

Bibliographie	v
Avant-Propos	1
Chapitre I Le contenu	5
§ 1. Introduction	5
§ 2. Les textes où reviennent <i>confessio</i> ou <i>confiteri</i> . .	11
A. <i>Confessio</i>	11
B. <i>Confiteri</i>	13
a. Textes caractéristiques	13
b. Textes restants.	21
§ 3. Ce que ces textes nous apprennent au sujet du contenu des Confessions	21
1) Les constructions	21
2) <i>Confiteor tibi</i>	22
3) <i>Confiteor tibi</i>	25
4) Les valeurs dans les Confessions et les positions que prend à leur égard St Augustin	26
a) <i>Non tempus quaerendi sed confitendi</i> . . .	26
b) <i>Vide cor meum</i>	28
c) <i>Lumen oculorum meorum in occulto</i> . . .	28
d) <i>Deus meus creator omnium et mul-</i> <i>tum potens formare nostra de-</i> <i>formia</i>	29
e) <i>Gratias agere, laudare</i>	35
f) <i>Recordari, narrare</i>	38

g) Les grandes lignes de la matière des Confessions	46
h) De nouveau les constructions	50
i) La difficulté de rendre par un mot français la notion compliquée de <i>confessio</i> et de <i>confiteri</i>	51
5) <i>Confiteor tibi in litteris</i> . St Augustin en face des hommes.	52
6) <i>Tibi confiteor scienti deo meo</i> . Encore une position prise par St Augustin qui n'influe pas sur le contenu de l'ouvrage	59
7) <i>Ut liberes nos omnino</i>	63
8) Quelques témoignages en dehors des Confessions	65
9) L'origine de la <i>confessio</i>	66
10) Textes dans lesquels <i>confiteri</i> n'est pas caractéristique pour l'usage de ce verbe dans les Confessions	81

Chapitre II La forme	83
§ 1. Introduction	83
§ 2. Un choix des plus importants éléments du style dans les Confessions	86
1) La parataxe	87
2) <i>Et</i>	90
3) La position initiale du verbe	95
§ 3. Explication de l'existence de deux groupes d'éléments de style dans les Confessions	105
§ 4. Le groupe des éléments caractéristiques vus dans la lumière du contenu	113
1) La parataxe avec <i>et</i>	118
2) Le verbe en position initiale	121
§ 5. Quelques autres éléments de style	124
1) Les <i>clausulae</i>	124

2) Le pronom possessif mis derrière le substantif	133
3) La métaphore sous forme d'un <i>genetivus definitivus</i>	135
4) <i>Ex c. abl.</i> avec le sens instrumental . . .	136
5) Parallélisme d'idées	137
6) <i>Ecce, et ecce</i>	139
7) Phrases nominales	140
Conclusion	142
Index	145
A. Textes	145
B. Noms propres et questions traitées	151

STELLINGEN

I

De Confessiones van St Augustinus staan, zowel naar inhoud als naar vorm, sterk onder invloed van de Bijbel, en met name van de Psalmen.

II

Het artikel van M. PLATH: „Die Konfessionen Augustins als Kunstwerk” heeft niet de belangstelling en waardering gevonden, waarop het recht heeft.

Deutsch-evangelische Blätter XXVI (Halle 1901), 549—572.

III

De argumenten, op grond waarvan G. MISCH de invloed van de Psalmen op Augustinus' Confessiones ontkent, zijn niet steekhoudend.

Die Geschichte der Autobiographie I, 336—337.

IV

Augustinus' Confessiones zijn in de Thesaurus Linguae Latinae onvoldoende verwerkt.

V

De mening van C. I. BALMUS, dat de veelvuldige vooropplaatsing van het werkwoord in de Vulgaat te verklaren is uit de overeenstemming van deze Bijbelvertaling met de Latijnse volkstaal van Hieronymus' tijd, is onjuist.

Etude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu (Paris 1930), 105.

VI

Het in 1911 voor het eerst te Madrid in druk uitgegeven „*Excitatorium mentis ad Deum*” van Bernardus Oliverius (†1348) is geïnspireerd door Augustinus’ *Confessiones*. Het diepgaande verschil, dat nochtans tussen beider opzet bestaat, is hoofdzakelijk te herleiden tot het feit, dat Oliverius slechts „*ad utilitatem proximi*” schreef, terwijl Augustinus’ „belijdenis” tevens een sterk persoonlijk karakter droeg.

VII

Martialis Epigr. VI, 14 luidt in de Mss:

Versus scribere posse te disertos

Adfirmas, Laberi: quid ergo non vis?

Versus scribere qui potest disertos

Non scribat (var.: scribit), Laberi: virum putabo.

Ten onrechte wordt het laatste vers sinds Schneidewin (conl.: *Conscribat*) vrijwel algemeen als corrupt beschouwd.

VIII

De verzen 9—11 van Sophocles’ „*Oedipus Coloneus*” zijn van groot gewicht voor de juiste interpretatie van deze tragedie.

IX

Naar aanleiding van de dialoog „Over de ziel en de verrijzenis” van Gregorius van Nyssa schrijft H.F. CHERNISS ten onrechte: „He (i.e. Gregorius) has so far accepted and insisted upon the pure immateriality of the world of the resurrection, that it is impossible for him to explain a physical resurrection . . .”

The Platonism of Gregory of Nyssa, in Univ. of Calif. Publications in Classical Philology XI (Berkeley 1934), 62.

X

De stelling van A. KUNZELMANN: „Dieser Sermo (sc. S. 163 van Augustinus) kann... seinem Inhalt nach nicht vor 417 gehalten sein“, berust niet op afdoende argumenten.

Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus, in *Miscellanea Agostiniana II* (Roma 1931), 475.

XI

Over de „Kundgabe“ schrijft F. KAINZ: „Eine solche liegt vor, wenn innere Erlebnisse des Sprechers angezeigt werden, wenn jemand sich gedrängt fühlt, ein starkes, bewegendes gefühlsmässiges Angesprochensein in Worten zu äussern, so zwar, dass ein teilnehmender Partner über sie in Kenntniss gesetzt wird....“. De gespatiëerde woorden zijn niet van algemene geldigheid.

Psychologie der Sprache I (Stuttgart 1941), 179—180.

XII

De uiteenzetting van F. KAINZ over de „dialogische Sprachfunktionen“ blijkt, onder meer bij toepassing op de gebedstaal, belangrijke aanvullingen te behoeven.

Ib. 172—185.

XIII

De tijd is rijp, om de lectuur der klassieke auteurs op het gymnasium te bekronen met de lezing van christelijke teksten.

